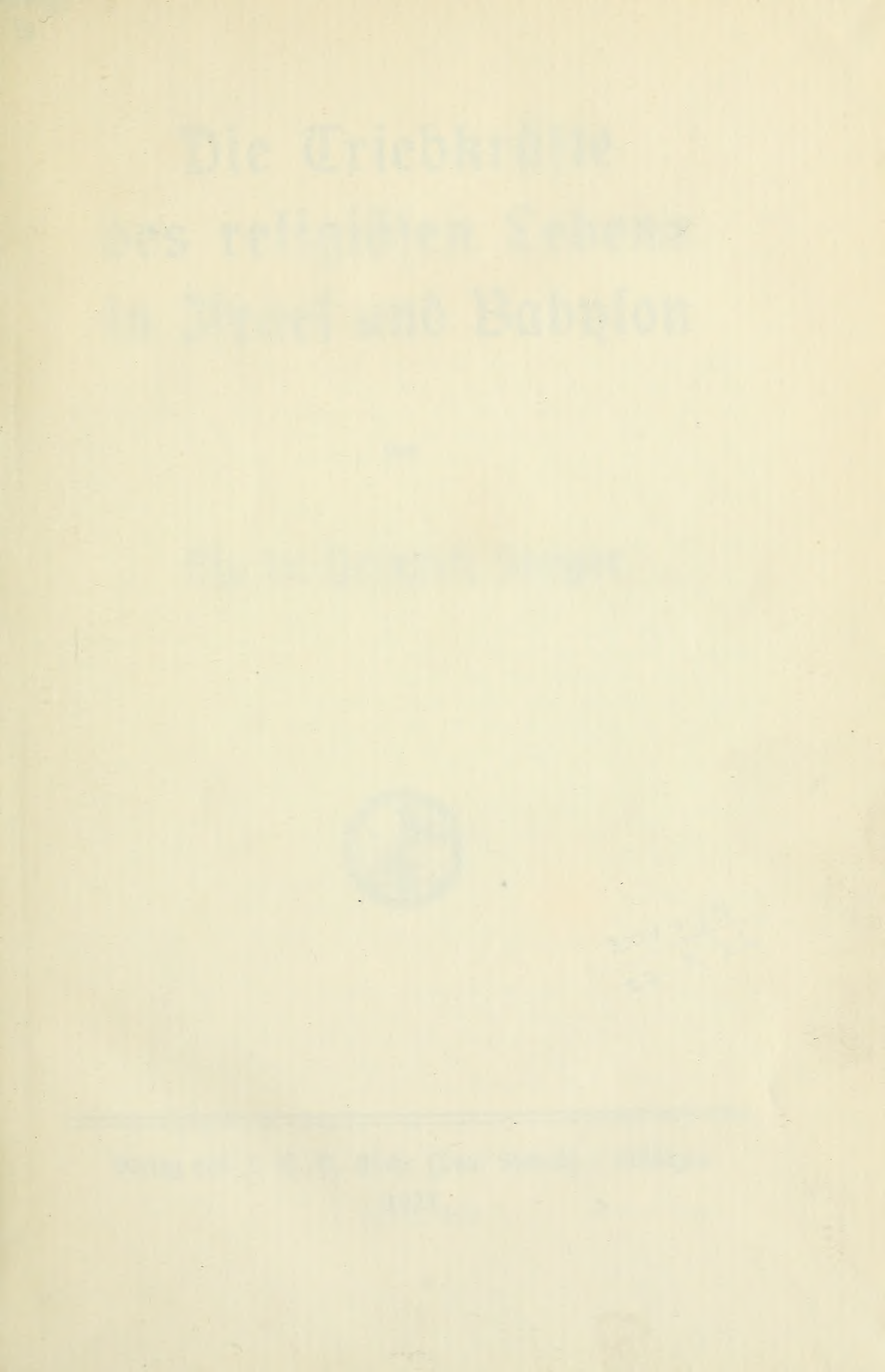
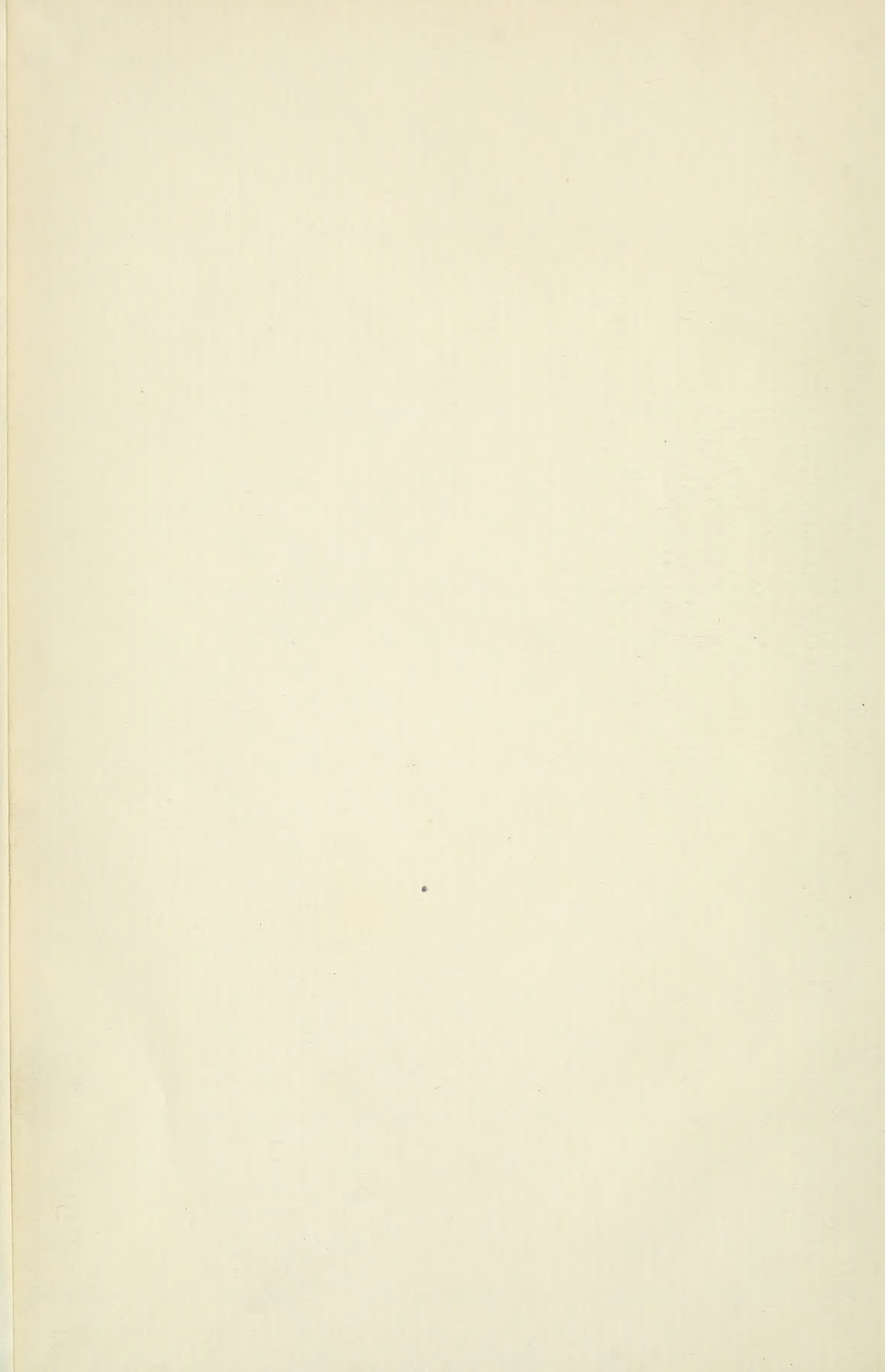

UNIVERSITY
OF
TORONTO







Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon

von

Liz. Dr. Heinrich Seeger



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) / Tübingen
1923

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit möchte die Motive aufzeigen, die den israelitischen Frommen veranlaßten, sich an seinen Gott zu wenden. Sie tritt also unter dem religionspsychologischen Gesichtspunkt an das Alte Testament heran, und sucht damit Fragestellungen, die außerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft zum ersten Male aufgetaucht sind, für diese nutzbar zu machen. Eingedenk Max Müllers Wort, daß, wer nur eine Religion kenne, keine kenne, zieht sie eine zweite Religion zum Vergleich bei, die babylonisch-assyrische. Sie hofft, auf diese Weise die Eigenart der israelitischen deutlicher herausarbeiten zu können.

Ursprünglich war beabsichtigt, den folgenden Erörterungen einen einleitenden Abschnitt vorausgehen zu lassen, der sich mit der Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die babylonische Volksreligion hätte auseinandersetzen sollen. Daß die israelitische Volksreligion im Laufe der Jahrhunderte grundlegende Wandlungen erfahren hat, steht fest. Für die Behandlung unseres Themas ist es von Wichtigkeit, zu wissen, ob es sich auf dem Gebiet der babylonischen ebenso verhält. Es müßten dann für die Verwertung der Quellen im einzelnen die Konsequenzen aus diesem Umstand gezogen werden. Die Untersuchung hätte sich erstrecken sollen auf den Einfluß, den die politische Entwicklung des Zweistromlandes auf die Religion ausgeübt hat, auf das Werden des astraltheologischen Systems und auf die Ansätze zum Monotheismus, die in einigen Texten sich finden. Das Resultat war ein negatives. Ich glaube nicht, daß sich die babylonische Volksreligion in den Zeiten, in denen sie im hellen Lichte der Geschichte vor uns liegt, in ihren Grundzügen wesentlich verändert hat. Ich halte mich also für berechtigt, sie im folgenden als eine einheitliche Größe zu betrachten, was bei der alttestamentlichen Religion nicht angängig ist.

Dieser ganze Abschnitt mußte gestrichen werden, weil — der Not der Zeit entsprechend — das Büchlein nicht zu umfangreich werden durfte. Vielleicht bietet sich später Gelegenheit, den Abschnitt als selbständige kleine Arbeit doch noch zu veröffentlichen.

Der Wortlaut der Zitate aus dem Alten Testament entstammt zumeist der Uebersetzung von Kautzsch (3. Auflage). Da die Mehrzahl der Leser nicht imstande sein wird, in Keilschrift geschriebene Texte zu entziffern, ist bei den babylonisch-assyrischen Zitaten fast stets auf eine Uebersetzung des Originaltextes verwiesen. Auch der Wortlaut dieser Uebersetzung ist, wo es möglich war, beibehalten worden.

Die Arbeit lag im Mai 1922 als Lizentiaten-Dissertation der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen vor (Referent: Professor D. Volz).

Tübingen, den 15. Januar 1923.

Heinrich Seeger.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der Abkürzungen.

AO. = Der alte Orient (herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft).
ATAO. = Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. (Leipzig 1916).
BA. = Beiträge zur Assyriologie.
Böllenrücher = B., Gebete und Hymnen an Nergal (Leipzig 1904).
CT. = Cuneiform texts from Babylonian Tablets etc. in the British Museum.
Döller, Gebet = Döller, Das Gebet im AT. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung (Theolog. Studien der österr. Leo-Gesellschaft Nr. 21).
Ebeling I bzw. II = Ebeling, Quellen zur Kenntnis der bab. Religion, Heft I bzw. II (MVAG. 1918).
Gilg. = Gilgameš oder Gilgameš-Epos.
Gr. I bzw. II = Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, Band I bzw. II (Tübingen 1909).
HAOG. = Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Leipzig 1913).
Hehn, Gottesidee = Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee (Leipzig 1913).
Hehn, Sünde und Erlösung = Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung (Leipzig 1905).
J. I bzw. II = Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Band I bzw. II (Gießen 1905).
K. = Kautzsch, Die heilige Schrift des Alten Testaments, 3. Auflage.
KAT. = Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. (Berlin 1903).
KB. = Keilinschriftliche Bibliothek.
Kittel, BH = Kittel, Biblia Hebraica.
Köberle, S. und G. = Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum (München 1905).
Kom. = Kommentar.
Maqlu = Tallquist, Die assyrische Beschwörungsserie Maqlu.
MVAG. = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft.
Rit. = Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der bab. Religion, II. Teil: Ritualtafeln.
RGG. = Die Religion in Geschichte und Gegenwart.
Schrank, Sühnriten = Babylonische Sühnriten (Leipzig 1908).
šurpu = Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der bab. Religion, I. Teil: Die Beschwörungsserie šurpu.
Volz, Altert. = Volz, Die biblischen Altertümer (Calw und Stuttgart 1914).
Weber, Dämonenbeschw. = Weber, Die Dämonenbeschwörung bei den Babyloniern und Assyrern (AO. VII 4).
Weber, Lit. = Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer (AO. Ergänzungsbd. 2).
ZA. = Zeitschrift für Assyriologie.
Zimmern, Beitr. = Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion (Assyr. Bibliothek XII).
Zimmern, Bußps. = Zimmern, Babylonische Bußpsalmen (Assyr. Bibliothek VI).



A. Die Volksreligion als Grundlage der individuellen Religion.

Religion im subjektiven Sinne des Wortes — und nur um diesen kann es sich in einer Arbeit handeln, die die Triebkräfte des religiösen Lebens untersuchen möchte – besteht in einer bewußten, einem seelischen Bedürfnis entsprungenen Hinwendung zur Gottheit in Bitte oder Dank oder tätigem Dienste. Dabei ist die Meinung nicht die, daß die Religion sich stets in einzelnen, bestimmt aufzeigbaren Akten, etwa der Bitte in einer Notlage, äußern müsse; sie kann sehr wohl die Form eines dauernden Verbundenseins mit der Gottheit annehmen, aber das doch nur so, daß der Fromme sich seines Verhältnisses zur Gottheit bewußt ist, und auch so, daß dieses Verhältnis immer wieder Anlaß gibt, dann, wenn besondere Nötigungen dazu vorliegen, ausdrücklich zur Gottheit zu kommen. Frömmigkeit, die sich gar nicht in ausdrücklichen Akten äußerte, gibt es nicht.

Gehört es somit zum Wesen der subjektiven Religion, daß sie ein bewußtes Verhältnis zur Gottheit darstellt, so fällt alles nur Erzwungene, oder alles nur Gewohnheitsmäßige nicht unter diesen Begriff. Die vorliegende Arbeit, die sich nur mit dem wirklichen religiösen Leben, das diesen Namen verdient, beschäftigen möchte, braucht also auf das ganze große Gebiet der Volksreligion, d. h., auf die aus den allgemeingültigen religiösen Anschauungen und aus den obligaten religiösen Verpflichtungen hervorgehenden Ueberzeugungen und Handlungen, nicht ausführlich einzugehen. Die Volksreligion verdient den Namen „Religion" sehr häufig nicht mehr. Der Gottesbegriff wird zu einer selbstverständlichen Denkform. Man ist überzeugt, daß es einen Gott oder Götter und Göttinnen gibt, man zieht auch gewisse Konsequenzen aus diesem Glauben, man hält Ereignisse in der Umwelt oder im eigenen Leben für gottgewirkt, man hütet sich, die Gottheit zu reizen, man sucht sich ihren Beistand zu sichern, aber man sucht nicht in ein persönliches Verhältnis zu ihr zu treten. Die religiösen Handlungen werden mechanisch verrichtet, das Gebet wird zur Phrase, der Kultus zum opus operatum, bei dem der Mensch innerlich sich nicht mehr beteiligt.

So häufig die geschilderte Mechanisierung eintritt, notwendig ist sie nicht. Die offizielle Volksreligion kann der Mutterboden sein, aus dem echte Religion herauswächst. Diese wird dann in ihrer charakteristischen Gestalt sehr wesentlich beeinflußt sein durch die religiösen Vorstellungen und kultischen Gewohnheiten, die durch die Volksreligion dem Individuum vermittelt worden sind. Wir werden deshalb zunächst zu prüfen haben, ob in Israel und in Babylon die Volksreligion je so beschaffen gewesen ist, daß sich wirkliches religiöses Leben organisch aus ihr entwickeln konnte. Wir werden hiebei der Reihe nach vier Momente zu besprechen haben: das religiöse Abhängigkeitsgefühl, das Vertrauen zur Gottheit, die Furcht vor den bösen Geistern und schließlich eine religiöse Stimmung, die wir am besten bezeichnen mit dem Worte „Treue".

1. Das Gefühl der Abhängigkeit von der Gottheit.

Das Gefühl, nicht eigener Herr seines Schicksals, sondern von göttlichen Mächten abhängig zu sein, ist den beiden hier in Rede stehenden Religionen gleichermaßen eigen. Der Gottesglaube war Allgemeingut des ganzen Volkes. Aus Bab. haben wir gar kein Zeugnis dafür, daß es auch Gottesleugner gegeben hätte; in Isr. wollten diejenigen, die in ihrem Herzen sprachen: „Es gibt keinen Gott" (Ps. 14, 1 = 53, 1; vgl. Ps. 10, 4), das Dasein der göttlichen Macht keineswegs in Abrede stellen. Kautzsch hat recht, wenn er meint, es handle sich lediglich „um den Zweifel an einem richterlichen Einschreiten Gottes"[1]). Das Abhängigkeitsgefühl ist eine praktische Folge dieses Gottesglaubens, denn ein Gott, der nicht in das Menschenleben einzugreifen vermag, mit dem der Mensch also nicht zu rechnen braucht, ist religiös bedeutungslos.

Der antike Mensch des Ostens kennt keine Naturgesetze; er kennt also kein Geschehen, das unabhängig von einer göttlichen Macht sich abspielte. Daher erstreckt sich das religiöse Abhängigkeitsgefühl auf schlechthin alle Lebensgebiete. Jedes Ereignis ist gottgewirkt — wenn keine der großen Gottheiten dabei ihre Hand im Spiele hat, dann doch zum mindesten ein Dämon. Und bei den geringen technischen Mitteln, die dem Menschen des Altertums zur Beherrschung der Natur und zur Ueberwindung der von ihr drohenden Gefahren zu Gebote stehen, ist die Stärke dieses Gefühls eine außerordentliche: man fühlt sich der Gottheit gegenüber völlig wehrlos.

Darum kann Jahve mit dem Menschen verfahren wie der Töpfer mit dem Ton (Jes. 29, 16; Jer. 18; Jes. 45, 9; 64, 7), nirgends ist dieser sicher vor dem Eingreifen der Gottheit (Am. 9, 1 ff.; Ps. 139, 7 ff.), und es ist auf alle Fälle geraten, vor allen wichtigen Unternehmungen zuerst Jahve zu begütigen (I. Sam. 13, 12). Alles was man ist und hat, verdankt man Jahwe: das Leben (Ps. 22, 10), Hab und Gut (Dt. 26, 1 ff.) und die geistigen Gaben (Spr. 2, 6). Auch die Großen der Erde verdanken ihre Stelle einzig und allein ihm (Ez. 28, 13 f.).

Aus derselben Anschauung heraus bekennt der Babylonier:

> Wer vermag etwas ohne Ištar zu tun?[2])

und nennt Bel

> den Weitsinnigen, dessen Wort feststeht,
> gegen dessen Befehl man sich nicht wenden kann[3]).

Besonders intensiv regt sich das Abhängigkeitsgefühl in Zeiten der Not.

> Geschieht auch ein Unglück in einer Stadt, ohne daß Jahve es verursacht hat?

sagt Amos (3, 6) und stellt damit den allgemeinen Grundsatz auf, nach dem Unglücksfälle zu beurteilen sind, einen Grundsatz, den Hiob am schönsten und innigsten formuliert, wenn er beim Verlust seiner Habe bekennt (1, 21):

> Jahve hat's gegeben und Jahve hat's genommen,
> Der Name Jahve sei gepriesen.

Ebenso erkennt der Bab. in jedem Leid eine besondere göttliche oder dämonische Willenshandlung. Ein Unheil z. B. ist Ištars Strafe (J. I. 528), ein Hochwasser ist Marduks Werk (J. I. 515), jede Krankheit wird auf dämonische Einflüsse zurückgeführt.

---

[1]) Anm. zu Ps. 10, 4: K II S. 119 Anm. e; Kittel, Psalmen, S. 43 (zu Ps. 14).
[2]) J. I. S. 533; vgl. für Marduk: Hehn, Gottesidee, S. 66.
[3]) J. II. S. 28.

In beiden Religionen ist infolgedessen das Gefühl dafür sehr rege, daß ein Mensch, der mit der Tatsache seines Abhängigseins von der Gottheit nicht rechnet und selbstherrlich auf seine eigene Kraft vertraut, sich einer Sünde schuldig macht. Ja, dieser Hochmut ist besonders schwere Sünde. Darum mahnt das Dt.:

Laß nicht .... dein Herz hochmütig werden und vergiß nicht Jahves, deines Gottes, der dich aus Aegypten .... hinweggeführt hat (8. 12. 14).

Und es ist die große Sünde des Chaldäers, daß er seine eigene Kraft zu seinem Gotte machte (Hab. 1, 11)[1]. Für den Bab. ist „Auflehnung gegen die göttliche Weisheit und Ordnung" (Empörung der Tiamat) der Inbegriff aller Sünde[2], Demut, Sichbeugen unter die göttliche Allmacht, der Inbegriff aller Tugend. Darum ermahnt Nabopolassar seinen Nachfolger:

Auf Macht und Stärke lege nicht deinen Sinn! .... Wer sich treu hält zu Bel, dessen Fundament hat Bestand, wer sich treu hält zum Sohne Bels, wird dauern in Ewigkeit[3].

Und Naboned betet zu Marduk:

In meinem Stolze laß mich dich nicht verkennen, denn du bist es ja, der mich ausgezeichnet hat über alle erwählten Könige von der Zeit an, da die Herrschaft mir übertragen wurde[4].

Dieses Bewußtsein, daß die Demut dem Menschen gezieme, hält den isr. und bab. Frommen auch davon ab, sich schrankenlos etwa großer Taten zu rühmen, die er verrichtet hat. Nur der Unterstützung der Gottheit hat er seine Erfolge zu verdanken — dies muß anerkannt werden, sonst würde die Gottheit erzürnt. Daher legt z. B. der Verfasser des 18. Psalms (= II. Sam. 22) dem David die Worte in den Mund:

Du beugtest meine Widersacher unter mich,
Du lässest meine Feinde vor mir fliehen (V. 40, 41) –

Du! Nicht Ich! Der König weiß, wem er seine Siege zu verdanken hat – und in dem Gebet in Kriegsnot Ps. 60 heißt es (V. 13)

Schaffe uns Hilfe gegen den Feind, denn eitel ist Menschenhilfe!

Ueberhaupt sind die späteren isr. Geschichtschreiber geradezu peinlich darauf bedacht, die historischen Ereignisse so darzustellen, daß Jahve alles tut und die menschlichen Helden nur seine Werkzeuge sind, denen gar kein Verdienst zukommt (vgl. die Eroberung des Landes Kanaan nach der Darstellung von E. und etwa die Heldentat Gideons in iud. 7 und Stellen wie Ps. 44, 4, auch Köberle S. u. G. S. 71). Und auch die ass. Könige, die in ihren Prunkinschriften ihre Taten trefflich in das hellste Licht zu setzen verstehen, vergessen es nie, ihren Bericht mit einem ina tukulti il Aššur – durch den Beistand Aššurs – oder ina ḳibit il Aššur – auf Befehl Aššurs (oder anderer Götter) – einzuleiten.

Das Schreckhafte und Quälende des Gefühls, von einer übermenschlichen, oft unverständlich handelnden, in ihrem Charakter zuweilen sprunghaften, vielleicht sogar tückischen Macht[5]) unbedingt abhängig zu sein, wird gemildert durch

[1]) Vgl. K II Anm. o (S. 63); vgl. noch Jes. 10, 1—19; Zeph. 2, 3; 3, 11 ff.; II. Chron. 20, 12 u. a. m. Auch in einem bab. Liede werden die Gottlosen geschildert: „Auf ihre eigene Kraft vertrauen sie" (Ebeling I S. 68, Rev. 3).
[2]) Hehn, Sünde und Erlösung, S. 33.
[3]) Z. I. S. 401.
[4]) Z. I. S. 411; vgl. I. Kön. 3, 5 ff.
[5]) Vgl. u. S. 14.

die Ueberzeugung, daß diese Macht menschlichen Bitten und Vorstellungen zugänglich ist. Das Gebet und der Kultus sind die beiden Mittel, durch die man sowohl in Israel, als in Babylon, die Gottheit beeinflussen zu können meinte.

In unserem Zusammenhang kommt das Gebet vor allem in Betracht, soweit es dazu dient, der Gottheit in der Gegenwart bestehende oder für die Zukunft befürchtete Notlagen zur Kenntnis zu bringen, in der Hoffnung, daß sie sich durch menschliches Bitten dazu bewegen lasse, sie dem Willen des Menschen gemäß abzuwenden. Die Mittel, die hiebei angewendet werden, setzen eine recht anthropomorphe Gottesvorstellung voraus. Man schildert die eigene Notlage in recht grellen Farben (vgl. z. B. Thr. 5; Ps. 88; 102; Zimmern, Bußps. VIII 1–14), um des Gottes Mitleid zu erregen; man macht die Gottheit auf die Konsequenzen aufmerksam, die sich aus einer längeren Dauer der Notlage ergeben würden (Thr. 2, 20 ff.; Joel 1, 17; Ps. 30, 10); man erinnert sie an die Gnade und Barmherzigkeit, die sie doch ihrem Wesen entsprechend beweisen müßte (Ps. 86, 15; J. I. 468), oder die sie früher bewiesen hat und die sie, will sie sich nicht untreu werden, auch jetzt wieder erzeigen muß (Dan. 9, 15, 16; J. I. 402); man belegt sie mit den ehrendsten Namen und zählt ihre freundlichen Eigenschaften möglichst ausführlich auf (Ps. 86, 8–10. 15; Gr. I. 80; Weber Lit. 123; Perry, Hymnen an Sin Nr. 10); man macht der Gottheit für den Fall der Erhörung des Gebets irgendwelche Versprechung: man will ihr Lob öffentlich verkündigen (Ps. 22, 23, 26; Zimmern A. O. XIII, 1, S. 19, 24–26; Gr. I. 88, 101 ff.) oder stellt ihr irgendwelche wertvolle Gaben in Aussicht (Ps. 22, 26; 66, 13 f.; Rit. 54 Rev. 7 f.; Zimmern A. O. XIII, 1, S. 19); oder man erinnert sie an Dienste, die ihr der Beter früher schon geleistet hat, und appelliert so gewissermaßen an ihre Dankbarkeit (Neh. 5, 19 und Par.; II. Chron. 20, 8 f.; J. I. 404; Zimmern A. O. XIII, 1, S. 18, 6 f.); gerne wird auch die Hilfeleistung als eine Tat der Gerechtigkeit hingestellt — Gott muß doch gerecht sein, also kann er nicht anders, als das Gebet erhören (Jes. 58, 2; Ps. 119, 132; Maqlu I. 13 f.).

Hinsichtlich der Beurteilung, die der Beter seiner eigenen Stellung zur Gottheit angedeihen läßt, sind zwei Möglichkeiten vorhanden, die beide benützt werden. Die eine besteht darin, daß er sich vor der Gottheit als möglichst schuldlos hinzustellen und alle seine Vorzüge in ein möglichst helles Licht zu rücken sucht, um das Leid, das ihn betroffen, als ungerecht zu erweisen und so die Gottheit zu dessen Beseitigung zu veranlassen. (Vgl. z. B. Ps. 44, 19. 23. 27 und das Gebet Assurnasirpals: J. II. 112–114)[1]).

Oder aber, der Beter erkennt das Berechtigte seines Leidens demütig an, bekennt seine Schuld und bringt seine Bereitwilligkeit zu Buße und Besserung zum Ausdruck. Dadurch soll der Zorn der Gottheit besänftigt werden: sie sieht nun, daß das Uebel seinen Zweck erreicht hat und kann es also aufheben. Der Grund der Buße bei solchem Gebet ist also nicht die Sehnsucht nach innerem, religiösem und sittlichem Wachstum, sondern der Wunsch nach Erlösung von äußerem Uebel[2]). (Vgl. Ps. 38 und den bekannten Bußpsalm für „jedweden Gott" bei Zimmern, Bab. Bußps. S. 61 ff. = Gr. I. S. 90.)

In manchen Fällen ist ein solches Bekenntnis noch verbunden mit einem Hinweis darauf, daß die Sündhaftigkeit eine allgemein menschliche Erscheinung ist – der einzelne wird durch diese Tatsache für seine Person von der Verantwortung für seine Schlechtigkeit weithin entlastet; ihn also seine Verfehlung so

[1]) Vgl. auch die Unschuldbeteuerung Tabi-utul-Bels (Gr. I. S. 92).

[2]) Von der eigentlichen Buße, bei der das Gefühl der Sündhaftigkeit selbst das Uebel ist, von dem der Fromme Erlösung erfleht, wird unten S. 87 ff. die Rede sein.

hart entgelten zu lassen, wäre nicht recht von der Gottheit. Dieser Gedanke hat den Anstoß gegeben wenigstens zu Aeußerungen wie:

Großer Herr Marduk, barmherziger Gott!
Die Menschheit, so weit sie existiert,
Wer handelte nicht trügerisch, wer schmähte nicht?[1])

und:

Wie könnte wohl ein Reiner von Unreinen kommen? Nicht einer! (Hiob 14, 4);

und:

Gehe nicht ins Gericht mit deinem Knecht,
Denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht! (Ps. 143, 2; vgl. auch Gen. 8, 21; Pred. 7, 20).

Trotz der mancherlei Mittel, die angewendet werden können, um das Gebet wirkungskräftig zu machen, sehnt sich der Mensch nach noch kräftigerer Beeinflussung der Gottheit. Er fühlt, es gibt Lebenslagen, in denen das Gebet allein nicht genügt, auch dann nicht, wenn es mit einer Gabe an die Gottheit oder mit einem Gelübde verbunden ist. In solchen Fällen tritt der Kultus ein. Im Kultus bedient sich der Mensch bei der Darbringung seiner Gaben gewisser Formeln und Zeremonien, die von der Gottheit — so glaubt er — selbst vorgeschrieben sind, und die zumeist auch von Personen gesprochen und ausgeführt werden, die in einem besonders engen Verhältnis zur Gottheit stehen, die also Sachleute sind im Verkehr mit der Gottheit. Der Kultus wirkt also intensiver und sicherer als das Gebet [2]).

Schon der regelmäßig dargebrachte Kultus, der ohne eine bestimmte Veranlassung nach uralter Sitte im Tempel statthat, verleiht dem Menschen ein gewisses Gefühl der Beruhigung: er weiß, daß das Gebot der Gottheit befolgt wird, diese hat also, wenn nichts besonderes vorliegt, keine Veranlassung, ungünstig in das Leben des Menschen einzugreifen.

Aber auch in einzelnen konkreten Fällen bedient man sich gerne der kultischen Einwirkung auf die Gottheit, vor allem dann, wenn es sich darum handelt, eine Not abzuwenden, die das ganze Volk betroffen hat, die also ein Anzeichen dafür ist, daß der göttliche Zorn dem ganzen Volke gilt (etwa Naturkatastrophen oder Kriege). Die kultische Handlung hat dann den Zweck, die Bitten der Gesamtheit in einen Akt sinnenfällig zusammenzufassen, etwa auch, wenn das dargebrachte Opfer Sühnecharakter trägt, die bußfertige Gesinnung der Gesamtheit und ihre Bereitwilligkeit zu einer Leistung an die Gottheit dieser gegenüber zum Ausdruck zn bringen. Derjenige, der die Kulthandlung vollzieht (der König oder der Priester), fungiert dann als Vertreter des Volkes vor der Gottheit [3]). Außerdem braucht man den Kultus, wenn es sich um ein Vergehen eines einzelnen handelt, das seiner Art nach nur durch eine Ersatzleistung an die Gottheit wieder gutgemacht werden kann (etwa Veruntreuung oder Beschädigung von heiligen, im Besitze der Gottheit befindlichen Gegenständen) [4]). Eine besondere Rolle spielt die Sühnehandlung. Durch sie soll der Zorn der Gottheit, der auf irgendeine Weise erregt worden ist, besänftigt und dadurch seine Folgen abgewehrt werden. Voraussetzung der Sühnehandlung ist, daß der Mensch seine Schuld anerkennt. Das Opfer bewirkt dann ihre Vergebung, wobei unter Umständen der Gedanke vorliegen kann, daß das der Gottheit verwirkte Leben des Menschen durch die Gabe, etwa

[1]) Hehn, Sünde und Erlösung S. 29, 7—9; Jeremias, Monoth. Strömungen S. 36; Hehn, Hymnen an Marduk S. 365; J. II. S. 90.
[2]) Vom Dankopfer wird später (S. 79 f.) die Rede sein.
[3]) I. Sam. 7, 5—9; Joel 1, 14; 2, 15—17; das Opfer des Königs von Kutha (Gr. I. S. 78 Zeile 15 ff.)
[4]) Vgl. Stade-Bertholet, AT.-Theologie I § 81, 5; II § 4, 8; šurpu II 77.

ein Tier, ausgelöst werde[1]). Weiterhin ist der Kultus erwünscht, wenn man sich für besonders wichtige Unternehmungen in der Zukunft des besonderen Schutzes der Gottheit versichern will (etwa der König im Blick auf die Verantwortung seines Amtes)[2]), oder wenn eine Person, die wegen schwerer Unreinheit aus der Kultgemeinschaft ausgeschlossen war, wieder in diese eintritt, oder wenn eine Person in ein besonders enges Verhältnis zur Gottheit treten soll (Reinigungen, Weihe des Königs, Priesters oder anderer heiliger Personen)[3]).

In all diesen Fällen gibt der Kultus dem in Not befindlichen oder eine Not befürchtenden Menschen ein gewisses Gefühl der Sicherheit der Gottheit gegenüber. Er ist sich bewußt, seine religiöse Pflicht erfüllt zu haben und glaubt dadurch ein Anrecht auf ihren Schutz zu besitzen. Das Unheimliche des Abhängigkeitsgefühls verschwindet und seine tröstliche Seite tritt in den Vordergrund: man glaubt, die Gottheit zum Bundesgenossen in den Kämpfen des Lebens gewonnen zu haben.

Bis hierher haben wir weitgehende Gleichartigkeit der bab. mit der isr. Religion feststellen können. Es waren auf beiden Seiten dieselben Mittel des Gebets und des Kultus, die zur Beeinflussung der Gottheit zur Verfügung standen und die dem Menschen das Gefühl gaben, wenigstens in etwas mitwirken zu können bei der Gestaltung seines Geschicks. Freilich, absolut wirksam waren sie nicht: der Gottheit stand es jederzeit frei, das Gebet nicht zu erhören, oder trotz der vollzogenen kultischen Handlungen ihrem Zorn freien Lauf zu lassen. Gibt es aber nicht auch Mittel und Wege, die Gottheit zu zwingen, entweder dem Menschen zu verraten, was für Entschlüsse sie gefaßt hat, oder noch besser, den Willen des Menschen zu tun? Das semitische Altertum kennt solche Mittel; das eine ist gegeben durch das Orakelwesen, das andere durch die Beschwörungskunst. Und indem wir uns diesen beiden Zweigen des religiösen Handelns zuwenden, werden wir auf charakteristische Unterschiede zwischen Israel und Babylon stoßen.

Der Glaube an die Möglichkeit des Orakels ist zunächst ein weiterer Beweis dafür, wie sehr sich der antike Mensch abhängig fühlt von höheren Gewalten. Allerhand auffallende Vorgänge oder die Beschaffenheit gewisser Gegenstände (Bewegung der Gestirne, das Verhalten eines Oeltropfens in einer Schale mit Wasser, das Fallen von Losen, die Gestaltung der Schafsleber, die Bewegung gewisser Tiere (Vogelflug), das Eintreten gewisser außerordentlicher Ereignisse, das Auftreten von Abnormitäten (Mißgeburten und dergleichen) sind nicht natürlich zu erklären, sondern sind Willenskundgebungen der Gottheit. Für den, der in die Kunst, die Vorzeichen zu deuten, eingeweiht ist, gibt es nichts Zufälliges mehr. Wenn ein Käfer an der Hauswand hochkriecht, so tut er das nicht von sich aus, nein, Gott ist es, der ihn seinen Weg gerade so und nicht anders nehmen läßt[4]); oder wenn das Laub des heiligen Baumes rauscht, so ist es nicht der Wind, der es in Bewegung setzt, es ist Jahve, der sich in diesem Rauschen offenbart[5]). Man sieht aus diesen beiden Beispielen, wie das göttliche Walten sich selbst in den kleinsten, natürlichsten Dingen offenbart.

Wer nun diese geheime Sprache der Gottheit versteht, der weiß, was sie im Schilde führt; er kann also bei Zeiten seine Gegenmaßregeln treffen und so etwai-

[1]) Stade AT.-Theologie I § 81, 4; Gr. I. S. 101.
[2]) I. Kön. 3, 4 ff.; J. I. S. 405.
[3]) z. B.: Salbung des Königs, Ergreifen der Hände Marduks. KAT S. 374.
[4]) J. II. S. 829 ff.
[5]) Gen. 12, 6 und II. Sam. 5, 24.

ges Unheil von sich fernhalten. Ungesucht werden ihm die Vorzeichen auf Schritt und Tritt entgegentreten, er darf nur die Augen offenhalten, irgendein Tier, das sich bedeutungsvoll verhält, wird ihm gewiß begegnen. Und will er ganz sicher gehen, so kann er künstlich ein Vorzeichen herbeiführen: die Leberschau[1]), die Becherwahrsagung[2]), das Werfen der heiligen Lose[3]) sind neben anderem die Mittel hiezu. Freilich, es kann Zeiten geben, in denen die Gottheit besonders erzürnt ist und in denen sie deshalb das Orakel verweigert. (Vgl. u. a. Ez. 7, 26 [Text nach K] und Gr. I. S. 92 = J. II. S. 125). Aber dies sind ganz außerordentliche Fälle – in normalen Zeiten bietet das Orakel den sicheren Weg, den Willen der Gottheit zu erkunden, und so die Abhängigkeit von der Gottheit wesentlich zu lockern.

Die Beschwörung[4]) setzt den Menschen in den Stand, einen Gott oder einen Dämon zu einer bestimmten Handlung zu zwingen. In der bab. Religion sind Götter und Dämonen nicht unbedingt voneinander unterschieden; die Grenzen sind fließende, beide werden mit demselben Götterdeterminativ geschrieben. Insofern aber ist doch ein deutlicher Unterschied vorhanden, als man die eigentlichen großen Götter, etwa Marduk oder Nergal, nicht auf dieselbe massive Art beschwören kann wie einen Dämon. Von diesem läßt sich ein Bild verfertigen, das vom Priester unter Vornahme feierlicher Zeremonien und Rezitation bestimmter wirkungsvoller Sprüche verbrannt wird – so wird der Dämon unschädlich gemacht. Marduk oder Nergal lassen sich nicht auf diese Weise behandeln. Auf sie läßt sich nur einwirken durch die heilige Formel. Diese gilt aber als zwingend; Gott muß dem Menschen seinen Schutz verleihen und etwa den Krankheitsdämon zum Ausfahren veranlassen. Dies geht aus dem Sinn der Formeln klar hervor, auch wenn äußerlich der Wortlaut der Bitte festgehalten ist[5]).

Auch der Babylonier hat gewußt, daß nicht alle Beschwörungen wirkungsvoll sind; vor allem, wo es sich um Krankheitsdämonen handelte, drängte sich diese Beobachtung ja immer wieder auf. Man trug diesem Tatbestand sicherlich auch Rechnung, aber nicht so, daß man zugegeben hätte, daß eine Beschwörung im Grunde nichts anderes sei als ein Gebet, daß es dem angerufenen Gotte also freistehe, ob er ihr stattgeben wolle oder nicht. Damit hätte der Stand der Ašipu-Priester sich selbst sein Grab gegraben. Man half sich wohl so, daß man die Schuld auf irgendeinen Verstoß bei der Beschwörungshandlung selbst schob, etwa auf eine kultische Unreinheit, die unbemerkt mit unterlaufen sein könnte. Oder glaubte man einen ungünstigen Tag gewählt zu haben oder hatte man sich gar an den unrichtigen Gott gewandt oder einen falschen Dämon aufs Korn genommen. Darum war es sehr wichtig, daß man sich vor Vornahme der Zeremonie zuerst durch ein Orakel versicherte, welcher Gott oder welche Göttin für das zu beseitigende Uebel verantwortlich zu machen sei[6]). Um sicher zu sein,

[1]) J. II. S. 213 ff. Ez 21, 26 (für Israel nicht bezeugt; doch könnte in dem Worte ברית, das mit ass. baru = Leberschau-Priester eng zusammenhängt (s. Zimmern, Beitr. S. 90) eine alte Erinnerung stecken).

[2]) J. II. S. 749 ff.; Gen. 44, 5.

[3]) Ez. 21, 26. Urim und Tummim.

[4]) Beispiele s. bei Weber, Dämonenbeschwörung, oder bei Ebeling, Quellen I. S. 27 ff.

[5]) Deutet die Wendung am Schluß von Zimmern, Rit. 54 Obv. 41: „ašipu ṣalam il Marduk" = „der Beschwörer ist das Bild des Marduk", darauf hin, daß bei der Beschwörung das Gottesbild und damit der Gott selbst als die Beschwörung vollziehend gedacht wurde? Da der Mensch die magische Zeremonie ausführen kann, wann und wie es ihm beliebt, so wäre damit die Gottheit zum willenlosen Werkzeug des Menschen degradiert.

[6]) J. II. S. 190 f.

daß ja nichts versäumt würde, sind deshalb alle im Gebrauch befindlichen Formeln ungeheuer breit abgefaßt; alle irgendwie denkbaren Möglichkeiten werden aufgezählt, damit die angerufene Gottheit ja kein Hintertürchen offen finde, sich dem Zauber zu entziehen [1]).

Im Prinzip nannte also der Babylonier in der Beschwörung ein Mittel sein eigen, sich dem ihm unbequemen Einfluß der Gottheit zu entziehen. Diese hatte zwar die Fähigkeit, ihn unversehens mit einer Krankheit oder einem sonstigen Ungemach heimzusuchen; kannte der Mensch aber die für den betreffenden Fall passende Formel und die ihr zugehörigen Zeremonien und verstand er es, in vorsichtiger Weise irgendwelche störenden Nebenumstände fernzuhalten, so glaubte er die Möglichkeit zu besitzen, das Ungemach in kurzer Zeit mit Sicherheit von sich abzuschütteln. Und eben damit war das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von der Gottheit für ihn an entscheidender Stelle durchbrochen. In letzter Linie mußte die Gottheit doch dem Menschen zu Willen sein.

Wie liegen die Verhältnisse in der isr.-jüd. Religion? Ihre Stellung zum Orakel- und Beschwörungswesen ist in sämtlichen AT.-Theologien so eingehend behandelt, daß es sich erübrigt, hier näher darauf einzugehen [2]). Es sei nur in Kürze darauf hingewiesen, wie in Israel in der Zeit vor dem Exil das Orakel seine legitime Stellung im Kultus hatte (Urim und Tummim, Ephod und Teraphim), wie dieses aber nach dem Exil aus der Religion verschwindet. Und ähnlich verhält es sich mit dem Beschwörungswesen. Spätestens mit dem Dt. beginnt der Kampf auch gegen dieses. Während alle die geschilderten Bräuche sich in der bab. Religion bis zu deren Untergang als legitime Bestandteile erhalten haben, fristen sie im Judentum höchstens als verbotene Winkelpraktiken heimlich ein kümmerliches Dasein. Es mag zu allen Zeiten abergläubische Menschen gegeben haben, die in Notfällen zu ihnen ihre Zuflucht nahmen; man war sich aber in weitesten Kreisen dessen bewußt, daß man damit den Bereich des Jahvedienstes verließ und herunterstieg auf eine tiefere Stufe des Gottesglaubens.

Das Judentum hatte also offiziell darauf verzichtet, die geschilderten Mittel, sich dem Einfluß der Gottheit zu entziehen, in Anwendung zu bringen. Einzig und allein durch das Gebet und den offiziellen Opferkultus vermochte man auf den Willen der Gottheit einzuwirken, und beide ließen die Entschlußfreiheit Jahves unangetastet. Die psychologische Rückwirkung dieses Tatbestandes konnte nicht ausbleiben. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl muß beim Juden ein stärkeres und unmittelbareres gewesen sein als beim Babylonier. Wie sich dieses des Näheren gestaltet hat, ob es sich vorwiegend äußerte in Gefühlen der Furcht oder in solchen des Vertrauens, wird der folgende Abschnitt zu zeigen haben.

2. Das Vertrauen zur Gottheit.

Die Frage, ob die Gottheit Vertrauen verdiene oder nicht, ist für den Menschen um so wichtiger, je lückenloser das Abhängigkeitsverhältnis ist, in dem er zur Gottheit steht. Kennt der Mensch, wie dies in Bab. der Fall ist, Mittel und Wege, sich der Abhängigkeit zu entziehen, so kann er schließlich auch ohne Vertrauen auskommen; ist er jedoch, wie im nachexilischen Judentum, unbedingt auf die Gottheit angewiesen und fehlt ihm das Vertrauen zu ihr, etwa weil er sie für tückisch und feindselig hält, so kann die Grundstimmung seines ganzen Daseins nur in einer furchtbaren Angst bestehen.

[1]) Vgl. z. B. die Aufzählung der Behexungsmöglichkeiten in šurpu II.
[2]) Vgl. auch Sellin, Die AT.-Religion im Rahmen . . . . S. 53, S. 70 ff.

Wenn wir deshalb uns in diesem Abschnitt die Frage vorlegen, ob die bab. bzw. die jüd. Volksreligion so beschaffen gewesen sei, daß sich aus ihr in organischer Weise ein Vertrauensverhältnis des Einzelnen zur Gottheit entwickeln konnte, so stellen wir damit eine Untersuchung an, die für die Beurteilung der at. Religion belangreicher ist als für die der bab. Es wird aber trotzdem nicht wertlos sein, auch Bab. in die Untersuchung mit einzubeziehen: gerade durch die Gegenüberstellung der beiden Religionen wird die Eigenart einer jeden von beiden besonders deutlich heraustreten.

Wir gehen aus von der Bewertung, die die göttlichen Vorschriften, die das kultische und profane Leben des Menschen regeln, in der beiderseitigen religiösen Literatur finden. Von unserem, vor allem an Paulus[1]) orientierten Standpunkt aus sind wir zu sehr geneigt, im jüdischen Gesetze nur eine Fessel, eine Last zu erblicken, unter der der Mensch geseufzt habe. „Es muß aber Kreise und besonders Zeiten in Israel gegeben haben, in denen man mit Stolz und Befriedigung auf das Gesetz blickte" [2]).

Das Gesetz Jahves ist vollkommen, erquickt die Seele;
Das Zeugnis Jahves ist zuverlässig, macht die Einfältigen weise;
Die Befehle Jahves sind recht, erfreuen das Herz;
Das Gebot Jahves ist rein, erleuchtet die Augen;
Das Wort Jahves [3]) ist rein, besteht für immer;
Die Satzungen Jahves sind Wahrheit, sie sind rechtschaffen insgesamt;
Sie sind begehrenswerter als Gold und vieles Feingold
Und süßer als Honig und der Seim der Waben. [(Ps. 19, 8 – 12).
Auch wird dein Diener durch sie vermahnt; sie beobachten bringt großen Lohn

Man fühlt es dem Dichter dieses Liedes ab, daß er das Gesetz schätzt als eine wirkliche Bereicherung seines inneren Lebens. Er bekennt: wenn ein Mensch auch sonst zu den Einfältigen gehörte und nicht viel wüßte, ließe er sich vom Gesetz leiten, dann hätte er einen zuverlässigen Führer durchs Leben, dann hätte er helle Augen, die sehen, was zu sehen nötig ist. Darum ist es eine Herzensfreude und wertvoller als alle Schätze der Erde[4]).

Und dieses Gesetz wurde nicht empfunden als eine, dem Menschen innerlich fremde, aus einer anderen Welt stammende Größe.

Denn dieses Gesetz .... übersteigt deine Kräfte nicht und ist für dich nicht unerreichbar. Nicht im Himmel ist es, daß du sagen müßtest: wer steigt uns in den Himmel, um es uns herabzuholen und es uns zu verkündigen, damit wir darnach tun? Auch ist es nicht jenseits des Meeres, daß du sagen müßtest: wer fährt uns über das Meer, und holt es uns herbei und verkündigt es uns, daß wir darnach tun? Sondern überaus nahe liegt dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen ist es, so daß du darnach tun kannst (Dt. 30, 11 – 14).

Das Gesetz ist also etwas der Menschennatur entsprechendes. Es ist ihren schwachen Kräften angepaßt, und deckt sich mit dem, was im Menschenherzen selber lebt.

Woher kommt es, daß der Jude sein Gesetz so hoch achtete, obwohl es ihm nicht geringe Lasten auferlegte? Es kommt daher, weil erst dieses Gesetz ihm ein Gefühl der Sicherheit gab Gott gegenüber. Es sagte ihm, was Gott von ihm verlangte; er wußte nun: die und die kultischen Verpflichtungen habe ich zu erfüllen, die und die Abgaben zu bezahlen, und vor allem: die und die sittlichen Gebote Gott und den Menschen gegenüber liegen mir ob. Er wußte also, was Gott von ihm forderte; er wußte, wenn er diese Forderung erfüllte, dann war

[1]) Röm. 3; 4; 5; 8, 3; I. Kor. 15, 56; Gal. 3.
[2]) Kittel, Psalmen S. 76; vgl. auch Ps. 147, 19 f.
[3]) Vgl. K. zu Ps. 19, 10, Anm. f.
[4]) Vgl. auch Ps. 119, 92 ff.

Gott zufriedengestellt und er hatte die Gewähr dafür, daß Gott ihm gnädig sei. Denn immer und immer wieder konnte er in den heiligen Büchern Stellen lesen wie die folgende:

Halte seine (Jahves) Satzungen und Gebote, ... damit es dir und deinen Kindern nach dir wohl gehe und du allezeit lange lebest auf dem Boden, den dir Jahve, dein Gott, verleihen will (Dt. 4, 40).

So hatte also die im Gesetz mit göttlicher Autorität umkleidete Sitte bei den Juden die wichtige psychologische Funktion, dem religiösen Menschen die innere Sicherheit im Verkehr mit seinem Gotte zu verleihen, die notwendig ist, wenn ein richtiges Vertrauensverhältnis zwischen beiden entstehen soll. Wenn der Mensch nicht weiß, was Gott von ihm verlangt, so kommt er über tastende Versuche, den Weg zu Gott zu finden, nicht hinaus; er weiß nie, wie seine Handlungen von Gott aufgenommen werden, jedes neue Leid, das ihn betrifft, jeder Mißerfolg in seinem Leben muß die Meinung in ihm entstehen lassen, daß er auf falschem Wege sich befand – die Ueberwindung des Angststandpunktes durch das Vertrauen ist unmöglich gemacht.

Wie steht es in Babylon? Auch der Bab. kannte viele göttliche Gebote, die er halten mußte. Die kultischen Verpflichtungen waren ihm bekannt, er wußte die Wege, auf denen man die Dämonen der Krankheit und aller anderen Uebel von sich abhalten, oder, wenn sie schon Macht über einen gewonnen hatten, wieder vertreiben konnte, er kannte die Vorzeichen, die die Götter den Menschen gaben, um sie Blicke in die Zukunft tun zu lassen, und er wußte sie zu deuten. Auch sittliche Anforderungen waren ihm bekannt. Besonders die zweite Tafel der Beschwörungsserie Šurpu[1]) läßt uns einen Blick tun in die Anschauungen über Gut und Böse, und wir können feststellen, daß man in Bab. teilweise eine beachtenswerte Höhe des sittlichen Erkennens erreicht hatte.

Vor allem in der Hymnenliteratur haben wir viele Zeugnisse davon, daß zwischen dem bab. Frommen und der von ihm jeweils angerufenen Gottheit ein wirkliches Vertrauensverhältnis bestand. So wird Bel gepriesen als der, der bis ins hohe Alter Schutz gewährt[2]), an Istar wendet sich der Notleidende mit den Worten:

Das Flehen dessen, der gesündigt hat, nimmst du an. Blickst du einen Menschen an, so lebt dieser Mensch. O Allmächtige, Herrin der Menschheit, Barmherzige, der sich zuzuwenden gut ist, nimm an meine Bitte!

Gudea fleht zu Gatumdug (Bau):

Du bist die Königin, die Mutter, die Širpurla gegründet hat.
Das Volk, das du gnädig anblickst, gedeiht.
Langes Leben ist dem Helden beschieden, auf den du gnädig schaust.
Ich habe keine Mutter – du bist meine Mutter,
Ich habe keinen Vater – du bist mein Vater.
– – – – – – – – – – – – –
O meine Göttin Gatumdug, du weißt, was gut ist.
– – – – – – – – – – – – –
Du hast mir das Leben geschenkt;
Unter dem Schutze meiner Mutter, in deinem Schatten
Will ich in meiner Angst Zuflucht suchen[3]).

Solche Zeugnisse wirklichen Gottvertrauens finden sich zu Hunderten in den bab. und ass. Gebeten und Hymnen, so daß man zunächst geneigt sein könnte,

[1]) Zimmern, Beitr. S. 2 ff.; Gr. I. S. 96 ff.
[2]) J. II. S. 77.
[3]) J. I S. 395 f.

anzunehmen, auch der Bab. habe seinen Göttern gegenüber dasselbe Gefühl der inneren Sicherheit, des Geborgenseins besessen, wie der Jude seinem Gotte Jahve gegenüber. Aber es gibt in der bab. Literatur auch Stellen, die ganz anders klingen. Schon wenn wir in einem Beschwörungsritual – und um ein solches handelt es sich wohl – die Worte lesen, die der amtierende Priester an den in Not befindlichen Schutzflehenden richtet:

> Wegen deiner Missetat sind deine Hände gebunden.
> Ob er dich befreien wird, weiß ich wahrlich nicht [1]) –

so klingt eine bemerkenswerte Unsicherheit hindurch. Auch die Gepflogenheit, bei Anfragen an die Gottheit das Orakel einige Male zu wiederholen, um ganz sicher zu gehen, daß der Bescheid auch der richtige sei, zeugt von wenig Vertrauen in die von der religiösen Praxis an die Hand gegebenen Formen der Kultübung. Und vor allem, wenn wir Spuren davon finden, daß man sich beim Orakeleinholen in derselben Sache gleichzeitig an mehrere Götter wandte, so beweist das, daß man mit der Möglichkeit rechnete, daß die günstige Entscheidung des einen Gottes durch die eines anderen, vielleicht durch irgendeinen Verstoß des fragenden Menschen erzürnten durchkreuzt werden könnte [2]). Bezeichnend ist auch eine Bitte wie die folgende, die sich in einem Beschwörungsritual an Marduk findet [3]):

> Laß das Wort, das ich ausspreche, wie ich es ausspreche, günstig sein [4]).

Man war also doch nie sicher, in welcher Weise ein Gebet bei den Göttern wirkte; es konnte, ohne daß sich der Mensch eines kultischen Verstoßes bewußt war, den Zorn eines Gottes hervorrufen [5]). Wirklich ergreifend aber ist es, wenn wir in dem Gebet des Königs Tabi-utul-Bel lesen, nachdem er aufgezählt, was alles er für die Götter getan [6]):

> Wüßte ich nur, daß dieses bei Gott angenehm ist.
> Was ihm (dem Menschen) selbst gut erscheint, ist bei Gott ein Greuel,
> Was aber in seinem Herzen gering ist, ist bei Gott gut.
> Wer kennt den Sinn der Götter im Himmel?
> Den Ratschluß Gottes, voll von Unverständlichkeit (?), wer begreift ihn?
> Wie sollten auch erkennen den Weg Gottes die Blöden (?) (Menschen)?

Der Mann, der diese Worte gesprochen, stand dem göttlichen Gebot innerlich fremd gegenüber. Er empfand es nicht als etwas, dem Streben seines Herzens Verwandtes, es war für ihn undurchdringliches Dunkel. Auch wenn man sich alle Mühe gegeben hatte, alle seine kultischen Pflichten erfüllt und das Volk zur Gottesfurcht angehalten hatte [7]), wußte man doch nicht, ob das genügte, oder ob die Götter nicht am Ende etwas ganz anderes forderten.

Man könnte einwenden, diese Stelle enthülle uns nur die Zweifel eines Einzelnen, der unter dem Eindruck eigenen, schweren Leides – es handelt sich um

[1]) J. II. S. 87.

[2]) Vgl. die Tatsache, daß viele Anfragen sich an mehrere Götter richten (Šamaš-Adad u. a.) und die J. II. S. 184 u. S. 167 mitgeteilten Anfragen.

[3]) J. I. S. 501; Hehn, Hymnen an Marduk XIII 20.

[4]) Anders bei Weber. Lit. S. 132. Die Deutung von Jastrow scheint mir jedoch die richtige zu sein.

[5]) Worte im AT., wie etwa Ps. 19, 15, verraten eine andere Stimmung. Sie sind nicht ein Zeichen innerer Unsicherheit, sie sprechen den festen Willen des Beters aus, mit dem Gebet eine Gott wohlgefällige Handlung zu verrichten (vgl. auch Schrank, Sühnriten S. 14 f.: Die Beschwörung an Ea CT XVI 7, 265 ff.)

[6]) Gr. I. S. 92; J. II. S. 127; Weber, Lit. S. 136.

[7]) Gr. I. S. 92 Zeile 30.

einen Klagepsalm — an den Göttern irre geworden sei; sie sei also zu verstehen, wie manche bitteren Worte etwa im Buche Hiob, von denen gleich nachher zu handeln sein wird. Aber es ist auch sonst in den bab. Gebeten die Rede von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Weges, nicht im Sinne eines bewundernden Anerkennens der göttlichen, alles menschliche Verstehen übersteigenden Weisheit (wie z. B. Jes. 55, 8 f.), sondern im Sinne eines als Last empfundenen Rätsels[1].

Und zudem stammen alle diese Stellen aus Gebeten, die im offiziellen Kultus Verwendung fanden. Auch die Klage des Tabi-utul-Bel dürfte als Tempelritual Verwendung gefunden haben[2]. Als solches können aber nur Dichtungen in Betracht kommen, die die allgemeine Ueberzeugung der offiziellen Religion zum Ausdruck bringen. Mit dieser in Widerspruch stehende Privatmeinungen finden im Gottesdienst keine Stelle!

So ist also die innere Stellung des Bab. zu dem Wege, den die Volksreligion ihn zu seinen Göttern weist, eine gebrochene. Auf der einen Seite vermittelt diese ihm auch wirklich herzliches Vertrauen, er befolgt die religiösen Vorschriften in dem Glauben, daß sie ihm die Gnade der Götter erschließen. Andererseits wird er aber ein Gefühl der Unsicherheit nicht los: sind diese Vorschriften auch wirklich die richtigen? Wird die Gottheit ihre Befolgung in allen Fällen gnädig aufnehmen? Gibt es nicht Fälle, wo sie gar unheilvoll wirken? Auf derartige Fragen gab es keine ganz sichere Antwort[3].

Woher kommt dieser innere Zwiespalt? Er hängt zusammen mit dem innersten Wesen der bab. Gottesvorstellung in ihrer Verschiedenheit von der jüdischen. Die bab. Götter sind Wesen, die das Launenhafte nie ganz abgestreift haben. Sie folgen nicht immer festen, ein für allemal sich gleichbleibenden Maximen, sie handeln von Fall zu Fall, und nie läßt sich aus allgemeinen Erwägungen sittlicher oder religiöser Art heraus sagen, welche Stellung die Götter zu den Ereignissen auf Erden einnehmen werden. Es bleibt mehr oder weniger ihrer Willkür anheimgegeben, ob sie sich gnädig oder schonungslos, helfend oder zerstörend erzeigen wollen. Dies hängt zusammen mit ihrem astralen Charakter, also mit ihrem Charakter als personifizierte Naturgewalten. Naturereignisse sind unberechenbar, sie folgen keinem für den antiken Menschen durchsichtigen Gesetz: sittlich unmotiviert bricht die Sturmflut los und vernichtet wahllos den Guten und den Bösen.

Mehr noch als aus einzelnen Stellen der bab.-ass. Literatur — etwa aus dem bab. Sintflutbericht, aus dem das Willkürliche der göttlichen Handlungsweise sehr deutlich zu ersehen ist[4]) — ergibt sich diese Tatsache aus der Bedeutung, die das Orakelwesen und die Vorzeichenwissenschaft bis in die spätesten Zeiten in Babylon gehabt haben. Das Bedürfnis, durch ein Orakel Kunde von den nächstbevorstehenden Maßnahmen der Götter zu erhalten, erwächst gerade aus einer Anschauung heraus, die jede göttliche Handlung nicht als eine aus einer allgemeinen Grundstimmung oder aus stets sich gleichbleibenden Grundsätzen heraus entspringende, sondern nur als eine ad hoc willkürlich getane wertet. Kennt man die Grundsätze, nach denen ein Gott handelt, so braucht man nicht jeder

[1]) Hehn, Sünde und Erlösung S. 29 Z. 10 = Jeremias, Monoth. Strömungen S. 36 und Sellin, AT. Prophetismus S. 226 und J. II. S. 93.

[2]) J. II. S. 123

[3]) Vgl. Sellin, AT. Prophetismus S. 226 f.

[4]) Gilgameš XI 180 ff. (Gr. I. S. 55). Ethisch besser motiviert ist das Strafgericht im Mythus von Ea und Atarhasis III 39 ff. (Jensen, KB VI S. 284).

einzelnen seiner Handlungen nachzuspüren, ob sie heil- oder unheilbringend sei. Man kann sich auf ihn verlassen, denn man weiß, er wird die einmal eingeschlagene Gesamtrichtung seines Waltens beibehalten, mögen nun seine Maßnahmen im einzelnen sein, welche sie wollen. Bekundet also die bab. Religion bis in die spätesten Zeiten ihrer Geschichte ein so lebhaftes Interesse daran, jede einzelne Handlung der Gottheit vorher zu erfahren, so beweist sie dadurch, daß sie nicht gewohnt ist, das Walten Gottes unter allgemeinen, sein ganzes Walten umfassenden Gesichtspunkten zu betrachten. Sie tut es deshalb nicht, weil sie der Gottheit selbst keine zutraut. So ist also die Blüte des Orakel- und Vorzeichenwesens in Babylon ein Zeichen innerer Unsicherheit der Gottheit gegenüber. Weil man der Gottheit nicht unbedingt trauen kann, deshalb muß man wissen, wie sie im nächsten Augenblick handeln wird, damit man rechtzeitig Gegenmaßregeln ergreifen kann. Für das jesajanische „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht" ist kein Raum in Babylon [1]).

Die offizielle jüdische Religion kannte zum mindesten seit Einführung des Dt. solche allgemeine Grundsätze des göttlichen Waltens. Man wußte, daß Jahve am Sinai mit dem Volke einen Bund geschlossen hatte, und man war überzeugt, daß dadurch nicht nur dem Volke gewisse Verpflichtungen auferlegt waren, sondern daß mit dieser Bundesschließung Jahve selbst den Willen bekundet hatte, sein Volk nach den beiden Gesichtspunkten der Liebe und der Gerechtigkeit zu regieren. Und man traute es Jahve zu, daß er diesen Willen auch in die Tat umsetzte. Je mehr diese Ueberzeugung im Volke Wurzel faßte, desto mehr schwand das Interesse daran, Aufschluß über die Einzelmaßnahmen Jahves zu erhalten. So verlor das Orakelwesen an Bedeutung, bis es schließlich, wie schon erwähnt, völlig erlosch (vgl. Sach. 10, 2).

Noch deutlicher wird jedoch der Unterschied der Stimmung, mit der man in Babylon und Israel der Gottheit gegenübertrat, wenn wir untersuchen, wie sich beide Völker mit dem Problem der Theodizee auseinandersetzten. Am schwersten empfand der Babylonier die Unsicherheit, in der man sich dem göttlichen Walten gegenüber empfand, dann, wenn eigenes, augenscheinlich unschuldig erlittenes Leiden ihm den ganzen Gegensatz vor die Seele treten ließ, der sich so oft offenbart zwischen unserem tatsächlichen Ergehen und der Forderung unseres Gerechtigkeitsgefühls. Daß der Fromme eigentlich ein Anrecht auf Wohlergehen habe, ist auch des Bab. Meinung. Darum klagt Assurbanipal in einer Krankheit:

Wie einer, der Gott und Göttin nicht fürchtet, bin ich behext [2]).

Darum immer wieder die Klage, daß man die Ursache des Leidens nicht kennt:

Die Schmach, die ich begangen, kenne ich nicht [3]).

Oder man zählt sämtliche Leistungen, die man für die Gottheit getan hat, ein-

[1]) Jes. 7, 9. Auch eine Figur wie Abraham, der auf das Geheiß seines Gottes hin in das fremde, unbekannte Land zieht, der unerfüllbar erscheinenden Verheißung eines Leibeserben glaubt und schließlich bereit ist, seinen einzigen Sohn Gott zu opfern, wäre in der bab. Literatur undenkbar. Bei Utnapištim liegt keine Glaubensprobe vor (Gilg. XI 19 ff.). Es wird ausdrücklich V. 20 gesagt, daß Ea dem Rohrhaus den Beschluß der Götter, also das Eintreten der Flut, mitgeteilt habe. Wenn diese Mitteilung in der Rede Eas nicht enthalten ist, sondern dort nur der Befehl zum Bau des Schiffes gegeben wird (V. 21—31), so erklärt sich dies aus schriftstellerischen Gründen. Unmittelbar nach dem Bericht über die Götterversammlung brauchte deren Ergebnis nicht sofort noch einmal genannt zu werden. Daß Utnapištim den Zusammenhang richtig erkannt hat und sein Schiff nicht baut, ohne zu wissen, warum, zeigt V. 32. Vgl. auch Gunkel, Gen. S. 71.

[2]) J. II. S. 108. [3]) J. II. S. 72.

zeln auf, die Tempelbauten, die Opfergaben, die gestifteten Kultgeräte, und fährt dann im Tone des Vorwurfs fort:

Wodurch also habe ich dich geschmäht ....
Daß du mich mit Krankheit geschlagen ....
Mit Schmerzen der Gebeine meine Gelenke [geplagt] [1])?

Man weiß, daß man nicht schlechter ist, als andere Menschen:

Wer hat nicht gefrevelt, wer nicht gefehlt [2]) ?

Und doch muß man beten:

Während die Schwachen stark wurden, wurde ich schwach!
— — — — — — —
Was habe ich, mein Gott und meine Göttin, getan, ich [3]) ?

Wirklich schaurig klingt folgende Schilderung des göttlichen Machtgebots, das über dem Menschenleben waltet:

Ein Giftzahn (ist es), ...
Rattengift, das den Menschen belastet,
Gift des Skorpions, das aus dem Menschen nicht herausgeht,
Ueberflutung, die inmitten der Nacht hereinströmt,
Ein Netz, das an den Waldessaum gelegt ist,
Eine ausgebreitete Schlinge, die am Meere ausgestreckt ist,
Aus deren Maschen der Fisch nicht entkommt,
In deren Garn der Wildochs gefangen wird,
Ein Sturm, auf dessen Befehl der Mensch gefangen wird,
Durch den der starke Wildochs gefangen wird,
Die böse Fähre, von der das Kleinvieh nicht zurückkommt,
Das böse Ufer, von dem das Kleinvieh nicht zurückkommt,
Jener Befehl ohne gleichen — wer kennt deine Macht?! [4])

Wir spüren es diesen Worten ab, wie klein und völlig hilflos sich die Menschen dem göttlichen Walten gegenüber fühlten, wenn dieses sie in persönliches Leid hineinführte. Es war weniger die Tatsache, daß man sich nicht wehren konnte — daß Gott allmächtig sei dem Menschen gegenüber, fand auch der Bab. ganz in der Ordnung — es war der Eindruck des Tückischen, Hinterhältigen, den man hatte, und der das gesunde Empfinden verletzte. Wie der Jäger das ahnungslos aus dem Waldesdickicht heraustretende Tier in einer Schlinge fängt, die er, sorgfältig verdeckt, so daß sie nicht gesehen werden kann, auf den Boden ausgelegt hat, so lockt ein Gott die Menschen ins Garn. Es scheint, als ob die Gottheit eine Freude daran hätte, die Menschen zu betören, zu fangen und zu quälen [5]) — kein Wunder, daß die Frage nach dem Warum? in den bab. Liedern und Gebeten immer wiederkehrt.

Auch dem Juden waren solche Stimmungen nicht fremd. Auch auf ihm lastete vor allem die Frage, wie das wirklich vorhandene Schicksal des einzelnen mit der göttlichen Gerechtigkeit auszugleichen sei. Hiobs Anklage gegen Gott (21, 7 ff.) gibt eine weit verbreitete Stimmung wieder [6]).

Selbst ein Jeremia hatte Zeiten in seinem Leben, in denen er solche bitteren Betrachtungen anstellte (12, 1):

Warum hat das Treiben der Frevler Gelingen,
Bleiben unangefochten alle, die treulos handeln?

---

[1]) J. II. S. 113.
[2]) J. II. S. 90.
[3]) J. II. S. 69.
[4]) J. II. S. 49 f.; vgl. auch Böllenrücher a. a. O. S. 33 f., S. 36 f. und Zimmern, A.O. XIII S. 22.
[5]) Vgl. hiegegen Thren. 3, 33.
[6]) Vgl. Jer. 31, 29; Hes. 18, 2; Mal. 2, 17; 3, 14.

Die Frage des 73. Psalms verrät dieselbe Stimmung, wie wir sie aus dem bab. kennen gelernt haben (V. 13–14).

Aber gerade, wenn es sich um die Lösung der allerschwersten Rätsel handelt, die der Bab. und der Jude gleichermaßen als Rätsel empfinden, zeigt sich der Unterschied der beiderseitigen Grundüberzeugungen am deutlichsten. Beide empfinden dieselbe Schwierigkeit in ganz ähnlicher Weise. Und doch, wir finden nirgends eine Spur davon, daß sich der Bab. ernstlich um ihre Ueberwindung bemüht hätte – er verzichtet darauf, prinzipielle Klarheit zu erhalten über das Verhältnis der göttlichen Gerechtigkeit, an die auch er glaubt, zum tatsächlichen Ergehen der Menschen, d. h. er schleppt einen inneren Zwiespalt weiter durchs Leben und durch die Geschichte. Vielleicht in demselben Gebet nennt er seinen Gott den gerechten und schlägt wirklich echt klingende Töne des Vertrauens an – und konstatiert, daß des Gottes Walten jeder Gerechtigkeit Hohn spreche. Die Vertrauensäußerungen können also nicht so tief innerlich gegründet sein, wie sie es auf den ersten Blick scheinen; vielfach sind sie nichts anderes als liturgischer Stil. Und so wird es auch ohne weiteres erklärlich, daß die von der offiziellen Religion dem einzelnen dargebotenen Wege, mit den Göttern in Verbindung zu treten, nicht jene innere Sicherheit vermitteln konnten, die uns in den eingangs angeführten Stellen des AT. so überzeugend entgegentrat.

Ganz anders ist es bei den Isr. Hier müht man sich in heißem Bemühen, der Schwierigkeiten Herr zu werden. Das Buch Hiob, Ps. 73, Jes. 53 und viele andere Stellen sind Zeuge davon. Man hat das ganz bestimmte Gefühl, daß ein Gott, der nicht nach festen, auf dem Gebiete des Sittlichen liegenden, Grundsätzen handle, eben kein Gott sei[1]). Die einzelnen Lösungen, die man gefunden zu haben glaubte, hier anzuführen, würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausgehen; es genügt, festzustellen, daß man daran arbeitete, den inneren Zwiespalt im Gottesbegriff, über den der Bab. nicht hinauskam, zu überwinden, und daß Lösungen gefunden wurden, die für einfache Verhältnisse genügten. Wir vom christlichen Standpunkt aus mögen mancherlei Kritik üben, der Jude, der in nicht gar zu große persönliche Konflikte hineingeführt wurde, konnte auf Grund dessen, was ihm von seinen Lehrern gesagt wurde, und dessen, was er in seinem Kultus erlebte, die ehrliche Ueberzeugung haben, daß Jahves Walten in allen Fällen gerecht sei, sowohl der Gesamtheit des Volkes als dem einzelnen gegenüber (im Sinne von Ps. 1).

Gerade für die Bildung dieses Gefühls der Sicherheit ist die, um es kurz auszudrücken, offizielle Kirchenlehre von größter Bedeutung gewesen. Ausgehend von der Voraussetzung, daß Jahves Handeln ein einheitlich und folgerichtig gerechtes sein müsse, hatten die führenden Persönlichkeiten die Geschichte ihres Volkes in einer Weise bearbeitet, daß sie ein gewaltiges, überwältigendes Beispiel für dieses gerechte Walten der Gottheit sein sollte (Deuteronomiker, P, der Chronist). Hierbei war also der Gottesbegriff der Anlaß gewesen für die Geschichtskonstruktion; diese Geschichtskonstruktion wurde nun aber ihrerseits wieder das grundlegende Moment für die Bildung des populären Gottesbegriffs. In der Geschichtserzählung lernte man Gott als den Gerechten kennen, man glaubte sie und glaubte auch, daß Gott noch heute derselbe sei wie der zu der Väter Tagen: Gott ist treu und gerecht. So war die allgemeine psychologische Grundlage geschaffen, auf der das persönliche Vertrauen zur Gottheit erwachsen konnte.

Wir kommen also zu dem Ergebnis: die allgemeine Volksreligion in Babylon war so geartet, daß ein wirkliches, in allen Lebenslagen tragfähiges Vertrauens-

[1]) Vgl. Mal. 3, 6 ff.

verhältnis zu Gott aus ihr organisch nicht erwachsen konnte; wollte ein Bab. zu einem solchen sich aufschwingen, so mußte er sich auf einen prinzipiell anderen Boden stellen. Im nachexilischen Judentum war ein solcher Bruch nicht nötig. Das Vertrauen konnte sich bilden auf Grund der Anschauungen, die Gemeingut eines jeden Volksgenossen waren[1]).

3. Die Angst vor den Dämonen.

Aus dem Vorausgehenden ergibt sich, daß nicht einfach gesagt werden kann: das Verhältnis des Bab. zu seinen Göttern sei durch die Furcht bestimmt. Der Bab. kennt auch das Vertrauen; diese beiden Gefühle liegen in seinem Innern unausgeglichen nebeneinander. Daß aber schließlich doch die Angst im Stimmungsgehalt der bab. Religion überwiegt, daran ist ein weiteres Moment dieser Religion schuld, das nunmehr zu besprechen ist: der Glaube an die Dämonen.

Der Glaube, daß es Dämonen gibt, die dem Menschen schaden können, war den beiden, hier in Rede stehenden Religionen gemeinsam. Für Bab. wird er bezeugt durch die gesamte Beschwörungsliteratur, die auf uns gekommen ist. Die Schilderungen, die hier von den bösen Geistern gegeben werden, sind zum Teil so, daß man aus ihnen das Entsetzen noch unmittelbar nachfühlen kann, das den Bab. befiel, wenn er an diese Unholde dachte.

Sieben sind sie, sie sind sieben
In der unterirdischen Tiefe, sieben sind sie
Sich niederlassend im Himmel, sieben sind sie;
In einem Abteil der unterirdischen Tiefe wurden sie aufgezogen.
Sie sind weder männlich noch weiblich,
Sie sind vernichtende Wirbelwinde,
Sie haben kein Weib genommen und erzeugen kein Kind,
Mitleid und Erbarmen kennen sie nicht,
Gebet und Flehen hören sie nicht,
Auf Bergen aufgewachsene Rosse sind sie,
Feindlich dem Ea sind sie,
Machtvoll unter den Göttern sind sie,
Unheil auf dem Wege zu erregen, stellen sie sich auf der Landstraße auf.
Böse sind sie, sie sind böse,
Sieben sind sie, sie sind sieben, sieben und nochmals sieben sind sie[2]).

Vielfach bedienen sie sich, um ihr entsetzliches Wesen zu treiben, einer menschlichen Mittelsperson: eines Zauberers oder einer Hexe. Deren Tätigkeit wird folgendermaßen geschildert[3]):

Die Hexe, die sich in den Straßen umhertreibt,
In die Häuser eintritt,
In die Gassen sich einschleicht,
Auf den offenen Plätzen daherschreitet,
Sich vorwärts und rückwärts wendet,
Sich in den Straßen hinstellt und die Schritte umwendet,
Auf dem offenen Platz den Weg hemmt —
Dem frommen Manne raubt sie seine Kraft,
Der frommen Magd raubt sie ihre Frucht,
Bei ihrem Anblick erfaßt er ihren Reiz,

[1]) Das Ergebnis dieses Kapitels ermöglicht uns auch das richtige Verständnis des im AT. so außerordentlich häufigen Ausdrucks „Gottesfurcht". Ueberall da, wo die Gottesfurcht als zusammenfassende Bezeichnung dessen steht, was Jahve vom Menschen fordert, ist nicht an eine knechtische Furcht gedacht; das Moment des Vertrauens ist immer mit eingeschlossen.

[2]) J. I. S. 282.

[3]) J. I. S. 308.

Den Mann erblickt sie und raubt ihm seine Kraft,
Die Magd erblickt sie und raubt ihr ihre Frucht.

Und an anderer Stelle heißt es [1]):

Die Frau trennen sie von des Mannes Umarmung,
Das Kind reißen sie hinweg von den Knien des Mannes,
Den Herrn von seiner Familie vertreiben sie,
Schmerz und Jammer, die sich hinter dem Manne befestigen, sind sie.

Und das Fürchterliche ist, daß man sich vor ihnen kaum zu schützen vermag. Alle Hindernisse überwinden sie, durch die kleinste Ritze dringen sie [2]). Ja, in den alltäglichsten Gebrauchsgegenständen können sie sich einnisten, so daß man bei deren Benützung ahnungslos mit ihnen in Berührung kommt und so ihrem Banne verfällt. Becher und Schüssel, Bett und Stuhl, Bogen und Wagen, Dolch und Speer können gefährlich werden [3]), sogar vor den nächsten Angehörigen ist man nicht sicher: es gibt einen Bann durch Vater und Mutter, Großvater und Großmutter, Bruder und Schwester, Freund und Genossen, selbst Säuglinge können das Unheil in sich bergen [4]).

Unglück jeglicher Art bringen sie über den Menschen. Vor allem jede Krankheit wird auf ihre Tätigkeit zurückgeführt. Sie vertreiben den Schutzgott und die Schutzgöttin des Menschen [5]), ja, nehmen sie sogar gefangen [6]); dadurch erhalten sie die Möglichkeit, sich in einem Menschen festzusetzen und ihn auf jegliche Weise zu quälen [7]).

Daß dieser Dämonenglaube der bab. Religion eine eigenartige Note verleihen mußte, ist ohne weiteres einleuchtend. Wenn der Mensch sich so jeden Augenblick von finsteren, unheimlichen Gewalten umlagert weiß, so muß die Angst ein Grundzug seines Wesens werden. Keinen Becher kann er ohne Zittern an die Lippen führen, jeder Windhauch, der durch eine Ritze des Hauses dringt, macht ihn erbeben, jeder Nebenmensch ist verdächtig — er könnte Träger eines solchen Geistes sein.

Die großen Götter sind die einzigen Retter in der Not. An sie wendet man sich in den Beschwörungszeremonien [8]), sie sind mächtiger als die Unholde, sie können sie zwingen, aus dem geplagten Menschen wieder auszufahren. Aber auch auf sie ist nicht unbedingt Verlaß. Sie können wohl helfen, aber sie sind unberechenbar; ob sie helfen wollen? Wohl bekennt man im offiziellen Kultus, daß Marduk, der Zauberer unter den Göttern, „Bann jeglicher Art, der jemanden, ein Kind Gottes, befällt, löse" [9]), aber auch der Bab. weiß, daß nicht jede Beschwörung Erfolg hat. Nur zu oft bleibt die Krankheit und führt zum Tode; also kann die Angst nicht überwunden werden, sie ist eines der Grundelemente der bab. Frömmigkeit.

---

[1]) J. I. S. 360. Weitere Schilderungen auch bei Weber, Dämonenbeschwörung S. 16 und Frank, Bab. Beschwörungsreliefs S. 31 ff.

[2]) Vgl. z. B. J. I. S. 360.

[3]) Surpu II 101—104, 106—109; III 19 f., 27—29.

[4]) Surpu III 3—11.

[5]) Hehn, Sünde und Erlösung S. 25; J. I. S. 310, S. 328, S. 332 usw.

[6]) Hehn, Sünde und Erlösung S. 18 f.

[7]) Wie völlig die Dämonen einen Menschen mit Beschlag zu belegen vermögen, zeigt die zweite der von Frank, Sühnriten (S. 15), abgedruckten Formeln.

[8]) Verlauf der Beschwörungszeremonien s. z. B.: Frank, Bab. Beschwörungsreliefs S. 36 ff., S. 58 ff.; Weber, Dämonenbeschwörung S. 17 ff. und Ebeling, Quellen I. S. 27 ff.

[9]) Šurpu III 1 und 2.

Für das AT. ist es charakteristisch, daß in ihm der Geisterglaube und das Beschwörungswesen keine integrierenden Bestandteile der Religion mehr bilden. Es ist bekannt, welche Schwierigkeiten wir bei der Beschaffenheit unserer Quellen haben, uns überhaupt ein klares Bild davon zu machen, welche unheimlichen Mächte man sich als existierend dachte, welche Wirkungen man ihnen zuschrieb und welche Maßregeln man gegen sie anwandte[1]). Im Unterschied von der bab. Literatur sind uns im AT. nur ganz wenige Dämonennamen überliefert: Lilith (Jes. 34, 14), Azazel (Lev. 16, 10, 26), die שְׂעִירִים, die Bocksgeister (Jes. 13, 21; 34, 14; Lev. 17, 7; II. Chron. 11, 15; II. Könige 23, 8?) und die שֵׁדִים (Dt. 32,17; Ps. 106, 37), vielleicht ist noch Gen. 4, 7 der bab. Rabiṣu genannt und steckt in dem hebräischen Wort אִטִּים (Jes. 19, 3) der bab. Dämonenname eṭimmu oder ekimmu[2]). Und daß man auch in Israel an Totengeister glaubte, zeigt die Geschichte von der Hexe von Endor (I. Sam. 28), das, was über die רְפָאִים berichtet wird und manche Trauer- und Bestattungsgebräuche[3]). Wie verbreitet der Dämonenglaube und vielerlei mit ihm verbunden gewesene Bräuche im Volke waren, zeigt ferner die Polemik der Propheten und die Verbote in den gesetzlichen Schriften. Viele Kultvorschriften des kanonischen AT. entstammen endlich dämonistischen Anschauungen. Als Beispiel sei hier nur an Lev. 14 erinnert, wo die Reinigungszeremonien beschrieben sind, die an einem vom Aussatz geheilten Menschen vorgenommen werden sollen. Die Verwendung von Zedernholz, Karmesinfäden[4]) und Ysop und vor allem die Rolle, die das Vogelblut bei der heiligen Handlung spielt, zeigt zur Genüge, daß diese entstanden ist aus einer Beschwörungszeremonie, die ursprünglich nicht nach der Heilung der Krankheit als Reinigungsakt, sondern während der Krankheit zum Zwecke der Austreibung des Krankheitsdämons stattfinden sollte.

Aber die Eigentümlichkeit des AT. zeigt sich gerade darin, daß im Laufe der Entwicklung der Sinn der Zeremonie in der angedeuteten Weise umgebogen und das dämonische Element völlig eliminiert worden ist. Und so ist es nicht nur bei dieser einen, so ist es bei vielen anderen Handlungen auch: nirgends enthält das AT. Kultvorschriften, die von Geisterbeschwörungen handelten. Für das religiöse Erleben, dessen Niederschlag es darstellt und das aus ihm sich nährt, kann also die Angst vor den Dämonen kein konstitutives Element gebildet haben[5]).

Es entspricht dem Wesen der at. Religion, daß in ihr alle Uebel, die den Menschen befallen und die nach bab. Auffassung auf die selbständige Wirksamkeit der Dämonen zurückgeführt werden müssen, durch Jahve selbst veranlaßt sind. Amos spricht dies mit aller Deutlichkeit aus (3, 6):

> Geschieht ein Unglück in einer Stadt, ohne daß Jahve es verursacht hat?

Und der Psalmist klagt (39, 10 und 88, 7 f.):

> Ich bin verstummt, tue meinen Mund nicht auf,
> Denn du hast es getan.
> Du hast mich in die unterste Grube gelegt,
> In dichte Finsternis, in große Tiefe,

[1]) Hans Duhm, Die bösen Geister im AT.; Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr im AT.; derselbe, Materialien zur Volksreligion Israels.

[2]) Jirku, Dämonen S. 11 f.

[3]) Das Nähere siehe bei Jirku, Dämonen.

[4]) Vgl. Schrank, Sühnriten S. 18 f.

[5]) Im Spätjudentum war es anders. In ihm spielte die Dämonologie eine sehr große Rolle (vgl. Stade-Bertholet, AT.-Theologie II S. 385 f.). Aber gerade, daß dies im AT. noch nicht der Fall ist, ist bemerkenswert.

Auf mir lastet dein Grimm,
Und alle deine Wogen (lässest du mich treffen).

Die Zahl dieser Belege ließe sich ins Ungemessene vermehren. Nirgends eine Spur davon, daß im AT. in den Schriften, die die primitiven Anschauungen der ältesten Zeiten überwunden haben, noch eine andere Instanz bekannt wäre, die, neben des Menschen eigener Schuld, für menschliches Leiden verantwortlich zu machen wäre, als eben Jahve selbst. Für die unheilvolle Tätigkeit der Dämonen ist kein Raum[1]). Man glaubt wohl an ihre Existenz, aber man braucht sich nicht um sie zu kümmern, man braucht sie nicht zu fürchten — sie sind bedeutungslos[2]).

Dieser wesentliche Unterschied der bab. und der isr. Religiosität erklärt sich nicht allein, wie Heiler annimmt[3]), aus dem „Glauben an Jahves einzige Macht", als vielmehr aus der Verschiedenheit des beiderseitigen Gottesglaubens, die wir im vorigen Abschnitt aufgezeigt haben. Die Macht haben die bab. Götter auch, aber Jahve ist der, der nach bestimmten, ein für allemal festgelegten Maßstäben jede menschliche Handlung belohnt bzw. bestraft. Ist dem aber so, dann kann nur seine Entscheidung maßgebend sein, dann kann es nicht neben ihm noch andere göttliche oder halbgöttliche Wesen geben, die selbständig befugt wären, Unglück über den Menschen zu bringen, ohne Jahves Urteil abzuwarten.

Einzelne Ansätze in der Richtung des isr. Gottesglaubens finden wir in Bab. zwar auch: hin und wieder wird die Ansicht ausgesprochen, daß ein Dämon nur deshalb Macht erhalten habe über einen Menschen, weil dieser eine Sünde, d. h. eine sittliche oder religiöse Verfehlung, sich habe zuschulden kommen lassen, und weil deshalb irgendein Gott seine schützende Hand von ihm zurückgezogen habe. Der Dämon wäre also in diesem Falle gewissermaßen mit der Erlaubnis des Gottes in den Unglücklichen gefahren, er wäre sogar der göttliche Beauftragte, der die gerechte Strafe an dem Sünder zu vollstrecken hätte. So heißt es einmal von diesen Unholden[4]):

Wo der Götter Zorn lastet, da eilen sie hin mit lautem Geschrei.

und an anderer Stelle wird von der Dämonin Tiu, die die „Kopfkrankheit" verursacht, gesagt[5]):

Wer seinen Gott nicht fürchtet, den bricht sie wie ein Rohr,
Seine Gelenke zerschneidet sie wie ein Hennarohr.

Und Assurbanipal klagt, wie schon angeführt, in seiner Krankheit[6]):

Wie einer, der Gott und Göttin nicht fürchtet, bin ich behext.

Aber dieser Gedanke, daß die Dämonen Werkzeuge der göttlichen Gerechtigkeit seien, wird nicht konsequent festgehalten. Die Schilderungen, die von den Dämonen und Hexen gegeben werden, zeigen nur zu deutlich, daß dieselben zumeist als selbständige Wesen gedacht sind, die auf eigene Faust ihre Streifzüge machen und sich auf jeden stürzen, dessen sie habhaft werden können, einerlei, ob er gut oder

[1]) Auch Hiob erwägt nirgends den Gedanken, seine Not könne durch einen Dämon verursacht sein.

[2]) Jer. 10, 11 ist späterer Einschub und gibt die Anschauung späterer Volkskreise wieder, die sich von der genuin alttestamentlichen schon weit entfernt hat. (Vgl. die Erklärung bei Duhm, Komm.).

[3]) Heiler, Das Gebet S. 191.

[4]) J. I. S. 332.

[5]) Weber, Dämonenbeschwörung S. 15; vgl. Hehn, Gottesidee CT XVII, 14, 7 f. (S. 152); Zimmern, Šurpu VII 17.

[6]) J. II. S. 108.

böse ist. Die Aufzählung der Ursachen einer Behexung, wie sie in der II. und III. Tafel der Šurpuserie gegeben werden, beweisen, daß nicht ein moralisches Vergehen vorliegen muß, damit eine Besessenheit möglich sei. Es genügt, in den Bannkreis eines Dämons zu kommen, etwa dadurch, daß man aus der Schüssel eines Gebannten trinkt, oder im Bett eines Gebannten schläft.

Ja wir haben Zeugnisse dafür, daß man in Bab. selbst ein Wirken der Dämonen gegen die Götter kannte. Die Hexen vermögen auch den Mund der Götter zu binden und das Knie der Göttinnen zu fesseln (Maqlu III 50 f.). Ja, einmal gerät selbst Sin, der doch einer der mächtigsten Götter des Pantheons ist, so hoffnungslos in die Gewalt der sieben bösen Sturmdämonen, daß eine eigene Rettungsaktion der übrigen Götter unternommen werden muß, um ihn zu befreien[1]). Die besonders schlimmen Unholde Urra und Išum rühmen sich frech ihrer Taten; ohne die großen Götter haben sie Städte zerstört und den Gerechten ebenso wie den Ungerechten vernichtet[2]).

Wenn wir oben S. 13 ff. feststellen mußten, daß die Bab. das Problem der Theodizee nie angefaßt und zu lösen versucht haben, so können wir jetzt den tieferen Grund für diesen Mangel in der Gottesvorstellung aufzeigen. Er liegt darin, daß man es in Bab. nicht gewagt hat, die Dämonologie zu eliminieren. Wo es noch selbsttätige göttliche Mächte neben den Göttern gibt, können diese nicht die Herren sein über den gesamten Weltlauf und über die gesamten Geschicke des einzelnen. Das Geschehen bleibt sprunghaft und unverständlich; das Theodizeeproblem kann im Grunde genommen gar nicht gestellt werden, die Gottheit ist ja gar nicht für das gesamte Geschehen verantwortlich zu machen. Die Klagen über Unschuldig-leiden müssen in den sogenanten Unschuldspsalmen sind also weniger zu werten als Feststellungen eines drückenden Rätsels, das den Frommen anficht — das sind sie auch (s. o. S. 13 f.) — aber noch mehr sind sie dazu bestimmt, das Mitleid der angerufenen Gottheit zu erregen und sie dadurch geneigt zu machen, dem Unglücklichen zu helfen und ihre Macht über die Dämonen, die sie tatsächlich besitzt, auch auszuüben, indem sie diese aus dem Menschen austreibt.

Das AT. kennt keine selbständig wirkenden Dämonen, weil es einen Gott kennt, der die Zügel alles Geschehens in seiner Hand hält und es nach seinen gerechten Grundsätzen lenkt. Bei den sämtlichen, S. 18 genannten Dämonen ist von einer Einwirkung auf den Menschen überhaupt nicht die Rede, ja in Jes. 13, 21; 34, 10 und Lev. 16, 10 und 26 werden die betreffenden Dämonen ausdrücklich als solche bezeichnet, die da hausen, wo Israeliten nicht oder nicht mehr sich aufhalten. Lev. 17, 7; Dt. 32, 17; II. Kön. 23, 8; Ps. 106, 37; II. Chron. 11, 15 sind die Dämonen als Empfänger von Opfergaben genannt. Ganz abgesehen davon, ob diese Darstellungen historisch richtig sind, wollten die Schreiber dieser Verse zum Ausdruck bringen, daß solche Geistwesen nicht zum Bereich der Jahve-Religion gehören — der Jude hat mit ihnen nichts zu tun. Ueberall da, wo der Mensch wirklich von dämonischem Wesen zu leiden hat, handeln diese im Auftrag Jahves. Der Geist der Schwermut, der Saul plagt, vorausgesetzt, daß es sich an dieser Stelle überhaupt um einen Dämon handelt[3]), heißt eine רוּחַ־רָעָה מֵאֵת יהוה (I. Sam. 16,14). Auch der (!) הָרוּחַ I. Kön. 22, 21 führt nur Jahves Befehl aus. Ebenso ist es mit den verschiedenen Pestengeln: Ex. 12, 23; II. Sam. 24, 16; I. Chron. 21, 15; II. Chron. 32, 21. Der Satan in Hiob 1 ff. ist ausdrücklich angewiesen

[1]) J. I. S. 361–363; Gr. I. S. 32–34.
[2]) Gr. I S 71 ff; Weber, Lit. S. 104 ff.
[3]) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade S. 23, Anm. und S. 167.

auf Jahves Erlaubnis und erhält zudem eine genaue Umgrenzung seiner Befugnisse; auch Sach. 3, 1 fehlt ihm jede Selbständigkeit. Von dem Dämon des Mittags (Ps. 91, 6)[1]) ist eine Abhängigkeit von Jahve nicht ausgesagt, aber das ganze Lied atmet so sehr das Gefühl des vertrauenden Geborgenseins in Jahve, daß man den unbedingten Eindruck erhält, der Dichter habe sich vor diesem Unhold sicher gefühlt. Auch die Schlange Gen. 3 und der Rabisu (?) Gen. 4, 7 können nicht in Parallele gesetzt werden mit den bab. Dämonen, denn beide befallen den Menschen nicht mit unwiderstehlicher Macht, sondern sie wenden sich an seinen freien Willen — sie quälen ihn nicht, sie suchen ihn zu verführen. (So auch der Satan I. Chron. 21, 1). Die im AT. genannten Dämonen können dem Menschen, der sich nicht von Gott scheidet, also entweder überhaupt nichts tun, oder sie handeln nur als direkte Beauftragte Jahves. Fürchten muß man sich also nicht vor ihnen, sondern vor Jahve, denn Jahve steht hinter dem Geschehen.

So haben wir also als weitere Wirkung des andersartigen alttestamentlichen Gottesglaubens die Tatsache festzustellen, daß im AT., im Unterschied von der bab. Religion, die Angst vor den Dämonen nicht zu den zentralen religiösen Motiven gehört, aus denen die offizielle Volksreligion heraus entstanden ist und die aus dieser immer wieder von neuem entstehen.

4. Die Treue gegen die Gottheit.

Einen eigenartigen Charakter erhält das Verhältnis des Menschen zur Gottheit, wenn es bestimmt ist durch das Moment der Treue. Wo Vertrauen oder Angst vorherrschen, verhält sich der Mensch zur Gottheit vorwiegend passiv, er fühlt sich in ihrem Schutze geborgen oder zittert vor ihrer Einwirkung auf sein Leben; die Treue rückt den Gesichtspunkt des Dienstes in den Vordergrund, den der Mensch zu leisten hat, und zwar eines Dienstes, zu dem dieser sich innerlich getrieben fühlt.

Die Treue kann eine organische Folge der Zugehörigkeit zur Volksreligion sein. Diese legt dem Individuum bestimmte Verpflichtungen auf, denen es sich nicht zu entziehen vermag. Es sind vor allem die gottesdienstlichen Gebräuche, die es Jahr für Jahr als etwas ganz Selbstverständliches ausübt. So entsteht allmählich eine feste Gewöhnung, die Ausübung der religiösen Pflichten wird als integrierender Bestandteil des Lebens und damit bald auch als Lebensnotwendigkeit empfunden. Vielleicht kommt man ihnen viele Jahre lang rein gewohnheitsmäßig nach, ohne viel dabei zu denken; wird man aber durch irgendeinen Umstand darauf geführt, wirklich über sie nachzudenken, so entdeckt man, daß man sie nicht mehr entbehren kann. Aus der bloßen Gewohnheit ist eine Uebung der Treue geworden; was man vorher mechanisch verrichtete, wird jetzt innerlich bejaht, entspringt einem seelischen Bedürfnis. (Vgl. Hos. 2, 8 f.; 3, 4 f.; Am. 8, 11 ff.; Dt. 4, 27—30 und — aus wirklichem Entbehren heraus gedichtet — Ps. 137).

Aber damit eine solche Treue wirklich innerlich gegründet sei und auch in Zeiten der religiösen Not Bestand habe, muß eine Volksreligion doch gewisse Eigenschaften aufweisen, die geeignet sind, die einzelnen Volksgenossen an die Gottheit fest anzuketten. Die bloße gewohnheitbildende Sitte genügt nicht. Wir werden in diesem Abschnitt zu untersuchen haben, ob die beiden uns beschäftigenden Religionen solche Eigenschaften ihr eigen nennen. Wir werden vor allem auf vier Punkte zu achten haben: auf den Vergeltungsgedanken, auf die Pflicht

[1]) Vgl. Duhm, Psalmen S. 227.

zum Gehorsam, auf das Gefühl der Dankbarkeit, auf das soziale Moment der Rücksicht auf den Volksgenossen[1]).

Der Glaube an eine göttliche Vergeltung findet sich in allen Religionen. Er braucht keine ausgebaute Vergeltungslehre im Sinne von Ez. 18 zu sein; er ist auch sehr wohl verträglich mit einem Gottesbegriff, wie wir ihn im vorausgehenden bei den Bab. getroffen haben, der göttliche Willkürakte nicht ausschloß. Er besagt zunächst nur, daß die Gottheit offenkundige Versäumnisse kultischer oder sittlicher Art im allgemeinen nicht ungeahndet passieren läßt. Wer sie beleidigt oder ihren Dienst vernachlässigt, ist nie sicher, ob sie sich nicht räche; wenn sie sonst einer bösen Laune folgen und einem Menschen auch ohne dessen Verschulden ein Unglück senden oder ihn dämonischen Quälgeistern überlassen will, so steht ihr das selbstverständlich frei.

Daß menschliche Sünde von den Göttern bestraft wird, war dem Bab. ein sehr geläufiger Gedanke. Vor allem Šamaš, der Sonnengott, ist der Vergelter alles Bösen. Von ihm heißt es[2]):

An den äußersten Enden der Erde, mitten im Himmel schwebst du,
Die Einwohner der ganzen Welt überwachst du ....
Wer auf Schlechtigkeit sinnt, dessen Horn zerstörst du,
Wer beim Feststellen der Grenzen auf Abänderung des Besitzes bedacht ist,
Den ungerechten Richter, hälst du durch Gefangenschaft zurück.
Der Bestechung annimmt, der nicht recht leitet — dem legst du Sünde (= Strafe!) auf.
— — — — — — — — — —
Der Samen derer, die ungerecht handeln, wird nicht gedeihen;
Was ihr Mund in deiner Gegenwart ausspricht,
Wirst du zerstören, was aus ihrem Munde hervorgeht, wirst du auflösen.
Du kennst ihre Uebertretungen, den Ausspruch des Schlechten verwirfst du.

Von den anderen großen Göttern wird ähnliches ausgesagt. Marduk heißt: „der alle Bösen zerstört"[3]), Nusku: „der die Schlechten vernichtet"[4]), Nabu führt Buch über die Sünden der Menschen[5]), Ištar weist die Schlechten und Gewalttätigen zurecht und verkündet deren Urteil[6]), Sarpanitum streckt den Widersacher nieder, der ihre Gottheit nicht fürchtet[7]).

Der bab. Vergeltungsglaube wird zwar in seiner Wirkung auf die Menschenherzen stets darunter zu leiden gehabt haben, daß ihm ein unvollkommener Gottesgedanke zugrunde lag; die Götter sind launisch, also konnte man immerhin hoffen, daß sie eine Sünde auch einmal ganz ungestraft ließen, wenn solche Fälle auch für selten gehalten wurden. Und dann, wenn die Strafe eingetreten war, so konnte man sich ihrer mit Hilfe von Beschwörungen in vielen Fällen wieder entziehen. Die offiziell gültige Religion gab selbst die Mittel hiezu an die Hand. Aber doch dürfen wir die psychologische Wirkung dieses Vergeltungsglaubens nicht unterschätzen. Der Mensch bekam ein Interesse an der Verehrung der Gottheit; daß sie sich für eine Vernachlässigung rächen würde, lag jederzeit im Be-

[1]) Die primitive Anschauung, daß die Gottheit den Kultus, vor allem das Opfer, brauche, um existieren zu können, und daß deshalb der Mensch, der die Gottheit auch seinerseits braucht, zu deren Unterhalt verpflichtet sei, kann hier außer Betracht bleiben, da sie in der bab. Religion, wie die Sintflutgeschichte beweist, keine wichtigere Rolle gespielt hat. Im AT. ist sie, wie bekannt, völlig bedeutungslos gewesen.

[2]) J. I. S. 433 und S. 435.

[3]) J. I. S. 507. Vgl. auch den schönen Gedanken:
Ein Mann, der seinem Lande eine Guttat tut,
Seine Guttat liegt in der Urne [Marduks] (Ebeling, Quellen II. S. 56, S. 59).

[4]) J. I. S. 488. [5]) KAT. S. 402, S. 405 f.

[6]) J. I. S. 535. [7]) J. I. S. 536.

reiche der Möglichkeit. So wurde wohl auch in Bab. auf Grund der Volksreligion der Gottesdienst bei vielen aus einer bloßen Gewohnheit eine Uebung, bei der man mit dem Herzen dabei war: man wollte dem Fluche entgehen und den Segen gewinnen.

Die Wirkung der Religion des AT. muß eine ungleich tiefere gewesen sein. Wir haben oben gesehen, welchen Wert die at. Religion, vor allem in den späteren Stadien ihrer Entwicklung, darauf gelegt hat, Jahve als den unbedingt Gerechten erscheinen zu lassen, wie sich infolgedessen die besten Geister des Volkes darum bemüht haben, den Widerspruch zwischen dem Vergeltungsdogma und dem wirklichen Weltverlauf zu überbrücken. Die offizielle Religion hat wirklich alles daran gesetzt, im Volke die Ueberzeugung lebendig zu erhalten, daß Jahve der gerechte Vergelter sei. Dadurch erhielt aber die Treue des einzelnen Volksgenossen, die sich auf dieses Dogma gründete, eine etwas andere Färbung als die des Bab. Der Jude billigte innerlich das Walten seines Gottes viel rückhaltloser als der Bab. Während deshalb die Treue bei diesem ihre Wurzeln weithin in der Furcht vor Strafe hatte, erwuchs die des Juden aus der innerlichen Bejahung des göttlichen Waltens. Und eine Treue, die sich auf Vertrauen gründet, steht fraglos höher als eine, deren Triebkraft die Furcht ist. Ja, es könnte sich fragen, ob man der letzteren überhaupt den schönen Namen „Treue" zuerkennen darf.

Aehnlichen Unterschieden begegnen wir, wenn wir die Rolle betrachten, die der Gehorsam gegen das göttliche Gebot in den beiden Religionen spielt. Er wird in beiden dem Menschen als Pflicht nahegelegt.

Im Epos enuma eliš wird z. B. der Meinung Ausdruck gegeben, es sei die eigentliche Bestimmung des Menschengeschlechts, den Göttern dienstbar zu sein. Marduk spricht (VI. 7 f.):

> Ich will Menschen erschaffen, die [die Erde] bewohnen;
> Ihnen sei der Kult der Götter auferlegt . . . . .

Das ist eine Bestimmung des menschlichen Daseinszwecks, die sicherlich höher zu bewerten ist als die Gen. 1, 28 gegebene. Aber es muß festgestellt werden, daß es doch nur ganz wenige derartige Stellen sind, in denen die bab. Volksreligion ihren Bekennern den Gehorsam gegen die Gottheit als sittliche Pflicht nahebringt, während im AT. der Gehorsam in seiner ganzen Wichtigkeit erkannt und dementsprechend stark betont ist. Die תורה, der man zu folgen hat, ist göttliche תורה und mit stärkster Autorität ausgestattet (vgl. die Bundesschließung am Sinai); der Mensch hat nicht das Recht, von sich aus irgendwelche Aenderungen an ihr vorzunehmen (Dt. 4, 2; 13, 1), und wo dies doch geschieht, wird das neue Gesetz als mosaisch ausgegeben. Der Befolgung des Gesetzes wird der höchste Lohn, der Uebertretung die härteste Strafe in Aussicht gestellt. Der Gehorsam ist ausschlaggebend für die Frage, ob Fluch oder Segen in einem Leben herrschen soll. (Vgl. z. B. Dt. 30, 15 ff.).

Der Betonung des Gehorsams wohnt insofern ein besonderer erzieherischer Wert ein, als er den Menschen dazu anhält, sich der Gottheit wirklich mit der Tat unterzuordnen[1]). Wir haben oben gesehen, daß das bab. Beschwörungs- und Orakelwesen aus dem Bestreben hervorging, sich der Einwirkung der Gottheit zu entziehen. Der Selbstbehauptungstrieb im Menschen sucht sich der Gott-

[1]) Der Unterschied von dem oben (S. 12 ff.) behandelten Abhängigkeitsgefühl liegt in dem Worte „mit der Tat". Das Abhängigkeitsgefühl ist eine vorwiegend passive, der Gehorsam eine aktive Tugend.

heit gegenüber zu behaupten; wo jedoch der Gehorsam das Verhältnis zwischen Mensch und Gott regelt, tritt die Tendenz der Selbstbehauptung im Gegensatz zur Gottheit in den Hintergrund, sie verbündet sich vielmehr mit der Gottheit, dient dieser auf dem von ihr vorgeschriebenen Wege und hofft so besser und sicherer ans Ziel zu kommen. Es ist also wieder kein Zufall, wenn der Gehorsam in der offiziellen bab. Religion weniger betont ist als in der alttestamentlichen. Diese hält mit großem Ernste dem Menschen vor: Wenn du mit der Gottheit zu verkehren und ihren Segen dir zu sichern wünschest, mußt du deinen Willen aufgeben und ihren Willen tun[1]). Die bab. Religion gibt dem Menschen die Mittel an die Hand, wie er seinen Willen neben und gegen den der Gottheit zur Geltung zu bringen vermag. Also auch unter dem Gesichtspunkt des Gehorsams ist die bab. Religion kein vollgültiges Erziehungsmittel zur Treue. Die Pflicht zum Gehorsam wird in ihr nicht in ihrer ganzen Schärfe klargelegt; sie taucht nur hie und da an der Peripherie einmal auf, ohne eine der Grundtendenzen des bab. Gotteserlebnisses zu sein.

Besonders klar wird der Unterschied zwischen dem AT. und der bab. Religion jedoch, wenn wir den dritten hier zu behandelnden Punkt ins Auge fassen: die Weckung der Dankbarkeit. Einzig und allein auf dem Vergeltungsglauben und auf dem Gehorsam gegen das göttliche Gebot kann sich echte Treue nicht aufbauen. Es genügt nicht, daß eine offizielle Religion dem Menschen immer und immer wieder vorsage: Gott vergilt dir deine Taten, straft deine Untreue, belohnt deine Treue, und Gott verlangt von dir diese und jene Dienstleistungen, sie sind deine Pflicht, du mußt sie tun. Sie muß dem Menschen Tatsachen vor die Augen stellen, aus denen er ersehen kann, daß die Gottheit selber treu ist und daß sie Taten getan hat, die den Menschen innerlich verpflichten. Nur so wird der Vergeltungsglaube zu einer innerlich empfundenen Macht und wird der Gehorsam aus einem bitteren Muß zu einer freudig bejahten Pflicht.

Wir haben oben von der Geschichtsauffassung des AT. gesprochen und darauf hingewiesen, wie die Geschichte betrachtet wurde als das große Musterbeispiel für Jahves Gerechtigkeit. Wir müssen hier noch einmal auf diese Geschichtsauffassung zurückkommen, aber dieses Mal unter anderem Gesichtspunkt: dem einer Offenbarung der Liebe Jahves zu seinem Volke. Schon der Jahvist und der Elohist hatten durch die ganze Tendenz ihrer Werke diesen Gedanken ihren Lesern beizubringen versucht, aber vollends seit dem Aufkommen der deuteronomischen Geschichtsbetrachtung wird die offizielle Religion nicht müde, unablässig dem Volke vorzuhalten, wie viel es Jahve verdanke. Jahve hat das Land Palästina schon den Vätern zugeteilt, er hat sein Volk Israel wunderbar aus Aegypten geführt, hat am Sinai einen Bund mit ihm geschlossen, es wunderbar 40 Jahre in der Wüste erhalten und dann seine Verheißung, es in das gelobte Land zu bringen, wahr gemacht. Und auch dort hat er es aus größten Gefahren gerettet, ihm einen David und Salomo zu Herrschern gegeben und ein großes Volk aus ihm gemacht. Und das alles, trotzdem dieses Volk immer wieder sich untreu erzeigte, immer wieder anderen Göttern nachlief oder sonst den Dienst Jahves vernachlässigte.

So lastete eine ungeheure Dankesschuld auf Israel. Alles, was es war und was es hatte, verdankte es seinem Gotte, ja, daß es überhaupt noch existierte, war ein unverdientes Gnadengeschenk (Dt. 7, 7; 9, 4 ff.). Nur auf Grund dieser Anschauung, zusammen mit der Ueberzeugung, daß Gott auch bei Verhängung

[1]) Vgl. Ps. 119, 4.

der schwersten Gerichte im Rechte sei, erklärt sich die Treue, mit der die Juden auch im Exil und in den Stürmen nach dem Exil an Jahve festhielten.

In der bab. Literatur finden wir keine Spuren davon, daß etwa das Volk des Euphrat-Tigris-Gebietes die weltbeherrschende Stellung von Babylon oder Assur als unverdientes Gottesgeschenk betrachtet hätte. Wir finden daher auch keine Zeugnisse für eine solch tief innerliche, in der Volksreligion verankerte Treue wie im AT. Hier zeigt sich wieder, wie nachteilig das verminderte Abhängigkeitsgefühl in Bab. auf die Religion gewirkt hat. Man ist gerne bereit, der Gottheit für alles mögliche zu danken, überhaupt alle Erfolge auf ihr Walten zurückzuführen — wenn man mit ihr redet! Die innerste Ueberzeugung ist aber doch eine andere: in ihr spielt das eigene Verdienst und die eigene Leistung eine viel größere Rolle, als man im Gebet wahr haben will. Darum taucht der Gedanke gar nicht auf, so prinzipiell auf die Wertung der Geschichte als einer menschlichen Leistung zu verzichten, wie es der Jude getan hat.

Schließlich ist noch auf einen letzten Punkt hinzuweisen, der der at. Frömmigkeit ein eigenartiges Gepräge gegeben und der einen nicht zu unterschätzenden Antrieb zur Treue gegen Jahve gebildet hat: es ist die Rücksicht auf den Volksgenossen.

In Bab. war wenigstens die Tatsache allgemein anerkannt, daß man nicht nur unter den Folgen eigener Vergehung zu leiden hat, sondern daß eine böse Tat auch Unheil bedeuten kann für künftige Geschlechter. Wir lesen hin und wieder Bitten wie die folgende[1]):

> Das Vergehen meines Vaters, meines Großvaters, meiner Mutter, meiner Großmutter, meiner Familie, Hausgenossenschaft oder Verwandtschaft möge sich mir nicht nahen.

Der Gedanke ist hier nur negativ ausgedrückt: laß mich nicht leiden unter den Sünden anderer, mir nahestehender Menschen. Ob auch die positive Konsequenz daraus gezogen wurde, daß der Mensch treu sein müsse im Dienste der Götter, damit er nicht Unheil bringe über andere, wissen wir nicht. Immerhin muß auf das Eine hingewiesen werden, daß sich in den Aeußerungen bab. und ass. Könige manchmal eine recht hohe Stufe echten Verantwortlichkeitsgefühls dem Volksganzen gegenüber ausspricht. So betet, um nur ein Beispiel anzuführen, Nebukadnezar zu Šamaš[2]):

> Möge meine Regierung lang ausgedehnt werden bis in Ewigkeit mit einem gerechten Szepter, mit guter Regentschaft. Mit einem gesetzmäßigen Herrscherstab, der der Menschheit Heil bringt, schmücke mein Königtum in Ewigkeit.

Wenn wir solche Zeugnisse bei Königen finden, so werden wir es nicht von vorneherein für ausgeschlossen erklären dürfen, daß auch sonst bei bab. Frommen das Bewußtsein lebte, für andere Menschen verantwortlich zu sein. Aber davon findet sich in der uns erhaltenen Literatur keine Spur, daß sich die Vertreter der Volksreligion wirklich die Aufgabe gesetzt hätten, das Gefühl der Solidarität mit den Volksgenossen weiteren Kreisen zur Pflicht zu machen.

Bei den Israeliten vor und nach dem Exil war dies der Fall. Und zwar war es weniger der kleine Kreis der Familie, für den man verantwortlich sein sollte, es war das Volksganze, auf das man Rücksicht zu nehmen hatte. Der einzelne wurde darüber belehrt, daß Jahve das Volk Israel als eine Einheit behandle: Sünden des einzelnen sucht er an der Gesamtheit heim. Daß der König als Ver-

[1]) Jeremias, Monoth. Strömungen S. 36; J. II. S. 90.
[2]) J. I. S. 405.

treter des Volkes das Geschick desselben in seiner Hand hält, ist nach antiker orientalischer Auffassung selbstverständlich. So wird Davids Volkszählung am Volke gestraft (II. Sam. 24, 12 ff.), die Sünde Jerobeams I., der den Stierdienst einführte in Bethel und Dan, ist schließlich die Ursache des Unterganges des Zehnstämme-reichs (II. Kön. 17, 21 f., vgl. I. Kön. 16, 19 und 31; II. Kön. 10, 31; 13. 2, 6, 11), den Abfall Manasses muß das Reich Juda mit der bab. Gefangenschaft büßen (II. Kön. 21, 10 ff.)[1]. Aber auch die Sünde jedes einzelnen führt das göttliche Strafgericht über die Gesamtheit herbei. Das Deuteronomium wird nicht müde, dem Volke die Pflicht einzuschärfen, jeden, der gegen das Gesetz verstößt, nach dem Gesetz zu bestrafen und so das Böse aus Israel auszutilgen. Täte man dies nicht, so wäre ganz Israel dem vernichtenden Urteil verfallen (vgl. 5. B. 13, 2–19; 17, 2–7; auch Gebote wie Dt. 21, 1—9 oder eine Erzählung wie Jos. 7). So wußte also jeder, daß von seinem Verhalten nicht nur sein eigenes, sondern auch das Geschick seiner Volksgenossen abhing. Indem jeder das Unglück seines Volkes auch am eigenen Leib zu spüren hatte, war es weithin das egoistische Motiv, das ihn zur Treue Jahve gegenüber veranlaßte. Aber es war doch nicht nur das egoistische Motiv. Es war doch eine gewaltige Verantwortung auf die Schultern jedes einzelnen gelegt. Er mußte sich als Glied seines Volkes fühlen, er war stolz darauf, daß sein Volk Gottes Volk war, daß es anders, besser war, als die Heidenvölker; das Wohlergehen von Israel lag ihm am Herzen, er wollte mithelfen, daß die Verheißungen, die seinem Volke gegeben waren, in Erfüllung gingen. So wurde neben dem egoistischen Motiv doch auch dieser Gedanke der Verantwortung, die er für sein Volk hatte, ein nicht zu unterschätzender, sittlich wertvoller Beweggrund zur Treue gegen Jahve. Und daß dieser Gedanke wirklich von vielen empfunden wurde, zeigt die Art und Weise, wie das Gesetz des Esra mit seinen schweren Forderungen vom Volke angenommen wurde.

Wir fassen zusammen. Wohl hat die bab. Volksreligion dadurch, daß sie den Gedanken der göttlichen Vergeltung und die Pflicht des Gehorsams bis zu einem gewissen Grade ihren Bekennern übermittelte, wertvolle Anstöße dazu gegeben, daß sich in den Herzen das Bewußtsein entwickeln konnte, der Gottheit Treue schuldig zu sein. Aber dadurch, daß sie den Volksgenossen keine Tatsachen vor Augen zu stellen wußte, die a l l e zum Dank verpflichteten, und daß sie das Gefühl der Verantwortung des einen für den andern nicht pflegte, erbrachte sie den Beweis dafür, daß sie an sittlich-religiösem Werte sich mit der israelitischen nicht zu messen vermag. Unsere Untersuchung hat gezeigt, wie verhängnisvoll es für die bab. Religion wurde, daß sie sich von der, mit der Beibehaltung des Orakel- und Beschwörungswesens, überhaupt mit der Dämonologie verbundenen Durchlöcherung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls nicht zu befreien vermochte.

Dabei waren wir auf einen Punkt überhaupt nicht zu sprechen gekommen, dessen Erwähnung vielleicht hie und da vermißt werden könnte: den Polytheismus in seiner Wirkung auf die psychologische Gestaltung der Religion. Der Hinweis auf ihn unterblieb deshalb, weil ich nicht glaube, daß der polytheistische Charakter der bab. Religion von ausschlaggebender Bedeutung war für die Gestaltung des Abhängigkeitsgefühls, des Vertrauens und der Treue. Ich kann mir wenigstens wohl denken, daß ein Mensch einem Kollegium von Göttern mit derselben Verehrung und Treue gegenüberstehen kann, wie einer göttlichen Einzelpersönlichkeit

[1]) Vgl. für ähnliche Anschauungen in Babylonien J. II. S. 21, S. 106, S. 111 f. S. 208, S. 415 f.

Daß dies in Babylon, im Vergleich mit dem Judentum, nicht der Fall war, erklärt sich eben aus den Mängeln des bab. Gottesbegriffs, die ich aufzuzeigen versuchte.

B. Die Sicherung der eigenen Persönlichkeit.

I. Die egoistischen Motive.

Nachdem in den vorhergehenden Abschnitten die Volksreligionen beschrieben worden sind, deren Kenntnis notwendig erschien zum Verständnis der Beweggründe, die den einzelnen Bab. und Isr. im einzelnen Fall zur Anrufung der Gottheit veranlassen, sind nun diese Beweggründe selbst der Reihe nach zu besprechen. Hiebei wird es sich weniger darum handeln, sämtliche irgendwo einmal vorkommenden Motive einzeln nebeneinander zu stellen, als vielmehr das für jede der beiden Religionen Charakteristische herauszuarbeiten, indem vor allem auf die religiösen Höhepunkte hingewiesen wird. Denn diese waren die wirksamen Faktoren in der religiösen Entwicklung, sie zeigen einzig und allein, welche positiv wertvollen Kräfte in der betreffenden Religion wirksam gewesen sind. Daß bei einer solchen Fassung der Aufgabe die isr. Religion uns mehr Stoff zur Behandlung bieten wird, als die bab., kann bei der Art unserer Quellen und nach dem in Kapitel A Ausgeführten nicht zweifelhaft sein.

Diejenigen Motive werden an erster Stelle zu erwähnen sein, die die häufigsten und zugleich die äußerlichsten sind, nämlich die, die in der Sorge um die Sicherung der eigenen Existenz des Menschen wurzeln. „Not lehrt beten", daß dieses Sprichwort auch für die alten Zeiten und für die Völker des semitischen Orients seine Geltung hatte, zeigt die ganze uns erhaltene Gebetsliteratur fast in jeder Zeile. Denn die meisten der uns erhaltenen Gebete sind Bittgebete, die einer bestehenden oder für die Zukunft befürchteten Notlage ihre Entstehung verdanken. Freilich, den Gedanken dieses Sprichworts prinzipiell zu erfassen und auszusprechen, ja ihn für die Seelsorge am Volk und am einzelnen nutzbar zu machen, das blieb allein dem isr. Volke und seinen religiösen Heroen vorbehalten (vgl. Stellen wie Dt. 4, 27–30; Jer. 3, 4; Hos. 2, 8–9; 5. 15; Am. 4. 6 ff. u. a. m.).

1. Die bestehende Notlage.

Bei bestehender Notlage, sei es in einer Krankheit oder in irgendeiner anderen schmerzlichen Lage, bei der Gottheit Zuflucht zu suchen, dazu treibt den Menschen ein dreifacher Grund: das Streben, aus der peinvollen Lage befreit zu werden; die Ueberzeugung, daß menschliche Kraft und menschliche Machtmittel zur Rettung nicht ausreichen, daß dagegen die Gottheit diese Machtmittel besitze; und endlich der Glaube, daß diese unter normalen Verhältnissen gewillt sei, ihre Macht zum Heile des bittenden Menschen zu gebrauchen. Ueber den ersten und den zweiten Grund können wir uns ganz kurz fassen, der dritte bedarf eingehender Erörterung.

Der Wunsch nach Errettung aus einer vorhandenen Notlage ist allgemein menschlich. Aber ein Gebet, das keinen anderen Gefühlsinhalt hätte als einzig und allein diesen Wunsch, könnte kaum als ein religiöser Akt gewertet werden, denn es würde die Gottheit vollständig zum Diener des Menschen degradieren. Es muß in einem echten Gebet immer auch etwas von dem Empfinden enthalten sein, das

aus dem soeben genannten zweiten und dritten Grund entspringt: etwas von der Ehrfurcht, die die Ueberlegenheit der Gottheit lebendig verspürt und sich ihr demütig beugt, und etwas von dem Vertrauen, das auf die Hilfe der Gottheit zuversichtlich wartet.

An dieser Stelle die sämtlichen Nöte, die in der uns erhaltenen bab.-ass. und at. Literatur als Veranlassung zum Gottsuchen genannt sind, aufzuzählen, wäre ein zweckloses Beginnen. Im wirklichen Leben waren sie natürlich so mannigfaltig, wie dieses Leben selbst; wir bekämen also doch nur einen kleinen Ausschnitt aus der überreichen Wirklichkeit. Und zwar einen Ausschnitt, der einzig und allein dem Zufall seine Entstehung verdankte, denn in vielen Fällen wird es Zufall sein, daß die eine Not in der Literatur genannt ist, eine andere, in der Wirklichkeit aber ebenso häufig vorkommende, gerade nicht. Zu den oft sehr ausführlichen Schilderungen der Notlage, in denen die Verfasser der uns erhaltenen Gebete sich befanden, sei daher nur folgendes bemerkt:

Wir haben oben darauf hingewiesen, daß eine möglichst rührende Schilderung der Leiden, die man zu erdulden hat, ein Mittel sein kann, um die Gottheit zum Mitleid zu stimmen (S. 4). In diesem Falle gibt die Schilderung also kein genaues Bild des wirklichen Zustandes des Beters; seine Qualen werden größer dargestellt, als sie in Wirklichkeit sind, oder es werden formelhafte Wendungen gebraucht, die auf jeden anderen schlimmen Zustand ebensogut passen könnten. Wie schwer ist es für uns, bei vielen Psalmen zu bestimmen, welche Not den Psalmisten zu seinem Gebet getrieben hat! Nicht einen unter den Krankheitspsalmen gibt es, der es uns gestattete, festzustellen, von welcher Krankheit die Rede ist. Es ist eben Sitte, in bestimmten Redewendungen sein Leid zu klagen[1]).

Aber obwohl wir für die beiden hier in Rede stehenden Religionen diese Tatsache berücksichtigen müssen, so bietet uns die Literatur Israels und Babylons doch genug Zeugnisse dafür, welcher Stimmungsgehalt in den beiderseitigen Bittgebeten lebte. Denn wenn es auch eine kultische Formel gewesen ist:

> Wie ein Hund, o Marduk,
> Laufe ich hinter dir her;
> Ich bringe das Opfer, gieße aus das Trankopfer.
> Befreie vom Unglück! Empfange mein Flehen![2]),

so ist diese Formel doch sicherlich von Tausenden im Herzen mitgebetet worden. Und das ständig wiederkehrende: wie lange noch?[3]) und: beruhige dich, Herr! beruhige dich, Herr![4]) lassen uns tiefe Blicke tun in Menschenseelen, die sich sehnten nach Erlösung aus einer bestimmten Notlage.

Im Psalter liegen die Dinge ebenso. Auch hier sind die stereotypen Wendungen vielfach der Niederschlag von Stimmungen, die eben immer wieder vorkamen, und in denen der einzelne das ausgedrückt fand, was ihn bewegte; auch im Psalter haben wir die Frage: wie lange noch? (Ps. 6, 4; 13, 2–3; 62, 4; 74, 9–10; 79, 5; 82, 2; 119, 82, 84). Der uns vielfach gesteigert, ja übertrieben anmutende Gefühlsinhalt dieser Schilderungen deckte sich sicherlich mit dem eigenen Empfinden derer, die die betreffenden Gebete nachgebetet haben. Der Orientale empfindet eben krasser und lebhafter als wir Abendländer. Ich war vor dem Kriege einmal Zeuge davon, wie einige Leute des Dorfes Rās el-ʿen bei Baʿalbek

[1]) Für Bab.: Heiler, Gebet S. 175 f.; J. II. S. 29; Zimmern, Bußps. VIII 1–14; für Isr.: Ps. 88; Ps. 102; Thren 4, 8–10; und 5.

[2]) Hehn, Sünde und Erlösung S. 31 f.

[3]) Gr. I. S. 86, 87, 91.

[4]) Gr. I. S. 90 (3, 1–10).

zum Militär einrücken mußten. Die Abschiedsstimmung äußerte sich in solch wilden Ausbrüchen des Schmerzes und der Verzweiflung, daß ich überzeugt davon bin, wenn die anwesenden Männer und Frauen diese Abschiedsstunde hätten beschreiben müssen, so hätten sie eine Schilderung geliefert, die alles Furchtbare enthalten hätte, was sie sich hätten ausdenken können, ohne dabei das Gefühl der Unwahrhaftigkeit zu haben.

Diese lebhafte Empfindungsweise erklärt auch, weshalb in so vielen Schilderungen des Leides, das den Beter betroffen, dieser als unmittelbar vom Tode bedroht erscheint[1]). Der Gedanke an den Tod als das größtmögliche Uebel stellte sich ungesucht bei jeder Ausmalung einer Notlage ein, mit ihm entstand die Todesfurcht, die das Erlösungsbedürfnis steigerte. Denn bei dem auf das Diesseits eingeschränkten Gesichtskreis[2]) unserer beiden semitischen Völker und bei den Vorstellungen, die man sich vom Totenreich, dem Land ohne Rückkehr[3]), machte[4]), mußte man dieses irdische Leben genießen können, sonst war es verloren. Daher begegnet uns so ungeheuer häufig in Bab. die Bitte um ein langes Leben[5]), im AT. die Verheißung des langen Lebens als Belohnung für Frömmigkeit und Treue (4. Gebot, Ps. 91, 16 u. a.[6]), darum heißt Marduk mit Vorliebe muballiṭ mite, der Tote zum Leben erweckt[7]). Für den Juden ist es ein großer Trost, daß er weiß, daß Jahve kein Wohlgefallen hat am Tode des Gottlosen, sondern daran, daß sich der Gottlose von seinem Wandel bekehre und am Leben bleibe (Ez. 18, 23; 33, 11).

Diese auffallend häufige Erwähnung des Todes in den Bittgebeten führt uns zu dem oben erwähnten zweiten Punkt, der zu besprechen ist, denn gerade der Zusammenhang zwischen Leiden und Tod ist es wohl, der dem in Not befindlichen Menschen seine Abhängigkeit von der Gottheit besonders stark zum Bewußtsein kommen läßt. Aus mancher Not kann der Mensch sich selbst erretten, dem Tode gegenüber ist er machtlos. Und gerade darin, daß die Gottheit imstande ist, auch vom Tode zu erretten, tritt dem Menschen, der mit der Bitte um Errettung zur Gottheit kommt, der prinzipielle Unterschied zwischen sich und der Gottheit am eindrucksvollsten entgegen[8]). Darum kann diese, durch die Todesfurcht bedingte Steigerung des Abhängigkeitsgefühls die Ursache für einen echt religiösen Vorgang bedeuten: wenn der Mensch nur vor die Gottheit tritt in der Absicht, eine ihm unangenehme Lage loszuwerden, so ist die Gottheit eben Mittel zum Zweck wie jedes andere Mittel auch. Wo der Mensch aber des Abstandes[9]) inne

[1]) Ps. 6; 13, 4; 16, 10; 30, 4; 30, 10; 33, 19; 39, 14; 49, 16; 56, 14; 86, 13; 88, 4 f.; 89, 49; 102, 25; 107, 18; 116, 3; 116, 8; 118, 17 f.; 119, 109; 141, 7; 143, 7; Jona 2; Thren. 3, 6 : 3, 53 ff. Die lange Liste, nur aus der Psalmenliteratur, zeigt, welch mächtigen Antrieb zum Bittgebet die Todesfurcht bildete.

[2]) Stade-Bertholet, AT. Theologie II. § 9, 9.

[3]) Ištars Höllenfahrt (Gr. I. S. 65) pass.; Hiob 7, 9 f.; 16, 22.

[4]) Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr; Stade-Bertholet a. a. O. I. § 91.

[5]) J. I. S. 394, S. 395, S. 526, S. 534; II. S. 162.

[6]) Vgl. J. I. S. 443 f:

Fürchte dich nicht, Assurbanipal, langes Leben schenke ich dir.

[7]) Auch andere Götter erhalten diesen Beinamen, z. B. Nergal (Böllenrücher 2, 2; Anmerkung hiezu). Aehnlich heißt Jahve in der zweiten Bitte des Achtzehngebets; מְחַיֵּה מֵתִים (vgl. Fiebig, Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart); vgl. Dt. 32, 39; I. Sam. 2, 6; Hos. 6 2; Neh 9, 6 u. a. m.

[8]) Vgl. den besonderen Ehrennamen Marduks „muballiṭ mite“ und Stellen wie Ps. 9, 14; 33, 19; 56, 14; 116, 8; Hiob 5, 20.

[9]) Vgl. das schöne Wort der Ištar-Priesterschaft an Asarhaddon:

Auf Menschen vertraue nicht! Richte deine Augen auf mich!
Schaue auf mich! Ich bin die Ištar von Arbela! (J. II. S. 160).

Vgl. auch Ps. 33, 17 ff.; Jes. 31, 3; Ps. 20, 8; II. Chron. 32, 8.

geworden ist, der ihn von der Gottheit trennt (I. Chron. 29. 10—19), da beginnt das Empfinden dafür sich zu regen, daß die Gottheit es eigentlich gar nicht nötig hat, dem kleinen Menschlein zu helfen (Ps. 8; Ps. 144. 3). Damit ist aber der Schritt zur Religion im eigentlichen Sinne vollzogen. Der Mensch fordert nicht mehr, er betet; er empfängt die Erhörung seines Gebets nicht als selbstverständliche Folge seines Handelns in heiliger Rede und Kultus, sondern als ein Geschenk: es ist der Begriff der Gnade, der gewonnen wird[1]).

Daß dieser Schritt ins Religiöse im AT. tatsächlich vollzogen ist, bedarf keiner weiteren Ausführung, es liegt offen zutage. Der Gebrauch des Wortes חסד in Stellen wie Ps. 103; 119, 124; Jes. 54, 8 u. a. m. zeigt es unwiderleglich. Für das Bab. können wir uns nicht auf den Gebrauch eines einzelnen Wortes berufen. Dort sind die Worte annu, damiḳtu und remu, die man mit „Gnade" übersetzen kann, in ihrer Bedeutung so eng verknüpft mit Begriffen wie Errettung, Befreiung, Lösung des Banns und dgl.[2]), daß der religiöse Gehalt, den wir mit dem Worte verbinden und der auch dem hebräischen חסד zumeist innewohnt, oft völlig fehlt[3]). Doch ist folgendes zu bedenken: Oben, S. 7, ist darauf hingewiesen worden, daß der Bab., unbeschadet des zwingenden Charakters der Beschwörungszeremonien, in den zugehörigen Gebeten an die großen Götter die Befehlsform meidet und sich dafür der Bitte bedient. Mag der Unterschied in der Behandlung der einzelnen Kategorien göttlicher Wesen beim Vollzug der heiligen Handlung auch in vielen, vielleicht sogar in den meisten Fällen kaum mehr klar empfunden worden sein — das Motiv, aus dem heraus man so verfuhr, ist offenkundig: man fühlt, daß es ungehörig wäre, den mächtigen himmlischen Wesen gegenüber sich als Herr aufzuspielen. So wahrt man die Form der demütigen Bitte auch dann, wenn man Mittel in der Hand zu haben glaubt, die Götter zu zwingen.

Wichtiger ist jedoch ein anderes: in einer großen Zahl der im Kultus, vielfach im Beschwörungskultus gebrauchten Bittgebete ist die Pflicht zum Danken unumwunden anerkannt. Immer wieder lesen wir Worte wie[4]):

Deine Größe will ich verkündigen und voll Lobpreis dir huldigen.

Auch ganze Dankgebete sind uns erhalten[5]). Wer aber die Dankespflicht anerkennt, der erkennt damit auch an, daß er auf die Gabe, die er empfangen, keinen Rechtsanspruch hatte, daß er sie vielmehr in letzter Linie der freien Güte des Gebers „verdankt". Damit ist der Begriff der Gnade, wie er sich im AT. findet, zwar noch nicht klar erkannt, er kann auch nicht religiös voll ausgewertet werden — dem steht immer wieder die Möglichkeit einer zwangsweisen Einwirkung auf die Gottheit entgegen — aber immerhin enstehen im Herzen einzelner Frommen, die es mit dem Dank an die Gottheit wirklich ernst meinen, Stimmungen und Gefühle, die denen im AT. wesensverwandt sind. Es war nicht nur kultische Phrase, wenn der bab. Fromme die Gnade und Barmherzigkeit seines Gottes oder seiner Göttin anrief.

[1]) Dadurch, daß der Mensch sich des Machtunterschiedes zwischen sich und der Gottheit bewußt wird, ist natürlich nur eine, und nicht einmal die hauptsächlichste Wurzel des Gnadenbegriffs gegeben. Die Religiosität, die aus einer Notlage erwächst, ist immer eine unvollkommene Religiosität. Die andere, wichtigere Wurzel des Gnadenbegriffs liegt im Gefühl der Sündhaftigkeit; von ihr wird unten (S. 87 ff.) die Rede sein.

[2]) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade S. 24

[3]) Vgl. Stellen wie: Zimmern, Bußps. IV 39 f. (Ungnad bei Gr. I. S. 91, 56 übersetzt besser: „Wandle zum Guten!"); ibid. S. 89, 30.

[4]) Gr. I S. 90.

[5]) Zimmern, A.O. VII 2 S. 7 = Weber, Lit. S. 126 = Hehn, Hymnen an Marduk Nr. 4.

Wir kommen zum dritten Punkt: zu der Zuversicht, daß die Gottheit nicht nur helfen kann, sondern auch helfen will. Bei den meisten Frommen wird es sich hiebei mehr um eine ins allgemeine gehende Zuversicht handeln; sie wird also nicht in der Form einer unbedingten Sicherheit auftreten, daß die Gottheit den Beter gerade aus der Not werde erretten wollen, in der er sich augenblicklich befindet. Diese Form der Zuversicht ist Sache nur weniger, besonders begnadeter religiöser Persönlichkeiten gewesen, die sich bewußt waren, in besonders engem Verhältnis zur Gottheit zu stehen. Und auch bei ihnen handelte es sich dann stets um vereinzelte Höhepunkte ihres Lebens. Bei den meisten Menschen wird die Zuversicht darin bestanden haben, daß man der Ueberzeugung war, die Gottheit sei prinzipiell bereit, ein an sie gebrachtes Bittgebet zu erhören. Daß sie es in einem einzelnen vorliegenden Fall auch tun müsse, war damit noch nicht ausgesprochen[1]; die Erfahrung lehrte eben zu deutlich, daß es unerhörte Gebete gab. Die im Psalter öfters ausgesprochene unbedingte Zuversicht auf Erhörung des Bittgebets ist wohl in erster Linie auch als Ausfluß dieser allgemeinen Zuversicht zu werten. Wenn diese dann häufig auf den einzelnen Fall angewandt wird, so ist dies ja sicherlich einerseits ein Zeichen für die Festigkeit dieser Zuversicht, andererseits scheint mir auch viel bloßer „Stil" dahinter zu stecken. Es war Sitte, so mit der Gottheit zu reden, als ob die Bitte schon erhört wäre; eine Sitte, die ihre Entstehung dem Bestreben verdankte, der Gottheit den Willen zur Erhörung zu suggerieren (vgl. hiezu u. a. Ps. 22, 22[2]); 31, 6; 54, 9; 56, 10).

Wenn wir uns nun mit diesem Glauben, daß die Gottheit im allgemeinen willens sei, dem Menschen zu helfen, des näheren befassen, so kommt er für uns natürlich nur insoweit in Betracht, als er nicht nur ein gedankenloses Nachsprechen eines Dogmas der Volksreligion darstellt, sondern soweit er auf selbständiger innerer Ueberzeugung beruht. Wir werden also an der Hand unserer Quellen nachzuprüfen haben, auf Grund welcher Tatsachen in Israel und Babylon ein solcher innerlich fundierter Glaube entstehen konnte. Diese Untersuchung wird uns zugleich das Material zur Beurteilung dieses Glaubens der beiden Religionen bieten.

Der Kultus ist in erster Linie berufen, das Vertrauen zur Gottheit im Herzen des einzelnen zu wecken. Dadurch, daß der in Not befindliche Fromme an ihm teilnimmt, glaubt er die Verbindung hergestellt zwischen Mensch und Gott. Daß die Gottheit, wenn nicht besondere Verfehlungen auf seiten der Gemeinde oder ein besonderer Zorn von seiten des Gottes vorliege, für die ihn verehrende Gemeinde irgendwie sorgen müsse, ist allgemeine Ueberzeugung. Durch die Teilnahme an der Kulthandlung schließt sich der einzelne also selbst in den Kreis derjenigen ein, denen die göttliche Fürsorge gilt, und daraus entsteht sicherlich ein Gefühl des Geborgenseins auch in Fällen individuellen Leidenmüssens. Noch mehr ist dies da der Fall, wo, wie im primitiven älteren Israel, die Kulthandlung gipfelte in einem Opfermahl, in dem sich die Gemeinschaft mit der Gottheit darstellte[3]), oder wo, wie in der isr. Religion auf ihrem Höhepunkt und im Judentum, der Gedanke der Erwählung bezw. des Bundesschlusses zwischen der Gottheit und dem Volke bestimmend war für die Auffassung vom Verhältnis zur Gottheit[4]).

[1]) Gut kommt diese Stimmung zum Ausdruck in dem Worte Davids nach dem Tode des Kindes der Bathseba:

> Ich habe gefastet und geweint, weil ich dachte: wer weiß,
> Jahve kann sich meiner erbarmen, daß das Kind leben bleibt.

(II. Sam. 12, 22).

[2]) Vgl. die Anm. bei K

[3]) Volz, Altertümer S. 125 f.; Benzinger, Archäologie S. 396 f.

[4]) Diese Momente hat besonders Köberle in seiner Schrift: Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im AT., hervorgehoben. Das Nähere hierüber siehe also dort.

Aber nicht nur der Kultus als solcher stärkte das Vertrauen des Individuums, vielfach enthielt er Formeln und Handlungen, die diesem Zweck ganz ausdrücklich dienen sollten. Denn wenn in vielen kultischen Gebeten in außerordentlich bestimmter Form auf die Gewißheit der Erhörung hingewiesen wird, so ist der Grund hiefür häufig nicht der, daß eine solche Gewißheit in den Herzen der Teilnehmer vorhanden wäre, sondern der, daß sie durch das Hören solcher Formeln erst geschaffen werden soll[1]). Darum heißt es von Marduk:

Der Herr bist du. Wie Vater und Mutter unter den Menschen bist du[2]),
Dem es eigen ist, rasch sich zu versöhnen[3]).

Er ist der mašmaš ilani, der Zauberpriester unter den Göttern[4]), der den Speichel des Lebens, die reine Beschwörung, das Wort des Abgrunds sein eigen nennt, der Gott der schwarzköpfigen Menschen, ihr Schutzgott, der sie unversehrt erhält, der barmherzige unter den Göttern, der es liebt, Tote zu erwecken[5]). Immer wieder wird betont, daß die Götter die Hilfsbedürftigen schützen[6]). Sehr bezeichnend spricht in einem Beschwörungsritual der amtierende Priester seine Zuversicht aus[7]):

Der große Herr Ea,
Er ist es, der alles beruhigt, alles besänftigt,
Der durch seine Beschwörung alles besänftigt;
Wenn ich mich dem Kranken nähere, wird er alles besänftigen.

Alle solche Formeln tun einem geängstigten Herzen wohl. Sie üben eine suggestive Wirkung auf den Hörer aus; er glaubt, was sie sagen, er faßt neuen Mut, denn das helle Licht der Hoffnung geht in ihm auf und er verläßt den Ort des Gottesdienstes innerlich ruhiger. Das heilige Wort gibt ja der Erfahrung der Jahrhunderte Ausdruck und kann daher nicht lügen; es hat ihm seine Rettung versprochen.

Außer Vertrauen schaffenden Worten enthält der bab. Kultus auch Handlungen, die geeignet sind, in dem Schutzflehenden die Ueberzeugung zu schaffen, daß die Götter helfen werden. Dazu dient in erster Linie die Handauflegung durch den Priester, die bei vielen Krankenbeschwörungen vorgeschrieben ist[8]). Natürlich geschah diese nicht, um eine psychologische Wirkung zu erzielen; die eigentliche Absicht war eine magische. Aber eben dadurch, daß der Schutzflehende an die magische Wirkung glaubte, ergab sich für ihn auch eine psychologische; er glaubte, durch die Handauflegung in unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen gekommen zu sein — nun zweifelte er nicht mehr an dem heilbringenden Einfluß der kultischen Handlung.

---

[1]) Aehnlich verhält es sich mit manchen Liederversen unserer Gesangbücher. Wenn eine Gemeinde singt:

Wir entsagen willig
Allen Eitelkeiten,
Aller Erdenlust und Freuden (Tersteegen),

so soll das kein Bekenntnis der Gemeinde sein, daß dieser Wille in dem Herzen jedes ihrer Glieder, das sich am Gesang beteiligt, lebe — das wäre Heuchelei — es soll der Gemeinde ein Ziel vor Augen stellen, dem sie nachzustreben hat.

[2]) Hehn, Sünde und Erlösung S. 23. [3]) Ibidem S. 31.

[4]) Surpu II 135; 193.

[5]) Hehn, Sünde und Erlösung S. 28. Die Bezeichnung: „Der die Toten erweckt", ist auch häufig als formelhafter Beiname Marduks in historischen Inschriften, z. B. Cyrus-Cylinder A 19 (Hagen, Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus S. 11).

[6]) Weber, Lit. S. 125; Z. I. S. 429; Ebeling, Quellen I S. 44 f. Zeile 26 ff.

[7]) Z I. S. 357; vgl. auch die von Schrank, bab. Sühnriten, zit. Stellen (S. 65 f.; S. 85 f.) und Frank, Bab. Beschwörungsreliefs S. 40.

[8]) Vgl. Frank a. a. O. S. 41 u. S. 58 ff.

Wenn wir nun für das AT. die Frage aufwerfen, inwiefern das beim Kultus gesprochene Wort geeignet war, eine ermutigende Wirkung auf den Hörer auszuüben, so ist zunächst festzustellen, daß uns für die Beantwortung der Frage weithin das Quellenmaterial fehlt. Ueber das Beschwörungs- und Orakelwesen und über die Lokalkulte der älteren Zeit erfahren wir so gut wie gar nichts für diesen Punkt in Betracht kommendes; und was den offiziellen Kultus von Jerusalem vor und nach dem Exil anbetrifft, so ist es bekanntlich eine merkwürdige Eigenart der at. Ueberlieferung, daß sie das gesprochene oder gesungene Ritual fast ganz mit Stillschweigen übergeht[1]). Aus Am. 5, 23 erfahren wir, daß beim Kultus im Nordreich gesungen wurde — aber was, erfahren wir nicht. Von vorneherein können wir vermuten, daß die isr. Priester ihre Tätigkeit beim Opfern nicht stumm wie die Fische ausgeübt haben werden, aber die gebrauchten Formeln selbst sind uns unbekannt. Das einzige vorliegende Material ist für die Zeit vor dem Exil der Segen, Num. 6, 24 ff.[2]), für die spätere Zeit ein Teil der Psalmen, deren Benützung dadurch erschwert ist, daß wir bei den meisten von ihnen nicht mit Sicherheit sagen können, aus welcher Zeit sie stammen und an welcher Stelle des kultischen Rituals sie in den Gottesdienst eingefügt waren[3]).

Dazu kommt noch ein zweiter Punkt. Während uns im Bab. viele Texte überliefert sind, die uns in den Stimmungsgehalt von Kulthandlungen hineinsehen lassen, die auf Bedürfnisse des einzelnen Frommen zugeschnitten waren (Krankenbeschwörungen), scheint der isr.-jüd. Kultus in den Zeiten, in denen die at. Kultgesetzgebung (Dt. u. P.) entstanden ist, so gut wie ausschließlich dem Zwecke gedient zu haben, das Verhältnis des Gesamtvolkes zu seinem Gotte zu regeln. Eigentlich nur der Gelübdekult und einzelne Dankopfer tragen individuellen Charakter[4]). Es mag wohl richtig sein, daß, wie Hans Schmidt[5]) vermutet, Kranke sich in den Tempel tragen ließen, um dort Vergebung ihrer Sünden und Heilung zu erflehen[6]). Aber auf alle Fälle erfahren wir nichts von einer Kulthandlung, die dort für sie vorgenommen wurde. Sehr im Unterschied von Bab. liegt der Schwerpunkt eines solchen Besuches also nicht in dem, was der Priester tut oder spricht, sondern in dem, was der Bittflehende betet oder opfert. Bezeichnend ist die Geschichte von Hannas Gelübde im Tempel zu Silo (I. Sam. 1); sie beschränkt sich darauf, ein Gebet zu sprechen, der Priester tritt nicht in Funktion. Und der kranke Hiskia wendet sich an den Propheten und nicht an den Priester (II. Kön. 20, 1 ff.).

Dieser Tatbestand zeigt, wie einseitig der offizielle Kultus dem Gesichtspunkt des Volkes als einer Gesamtheit untergeordnet war. Die Beschränkung auf die

[1]) Vgl. Cornill, Zur Einleitung S. 102 Anm. 1. Dort s. auch die wenigen im AT. überlieferten kultischen Formeln.

[2]) Vgl. Sellin, Einleitung in das AT. I. § 5 f.

[3]) Es soll nicht geleugnet werden, daß uns auch vorexilische Psalmen erhalten sind. Aber da es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich ist, den Stimmungsgehalt des Psalters in seinen einzelnen Gesängen durchzugehen, möge er hier als Kronzeuge der nachexilischen Zeit Verwendung finden: ein falsches Bild wird durch diese Einseitigkeit nicht entstehen.

[4]) Volz, Mose S. 44, nennt noch den Sühnekultus. Doch steht auch dieser ganz unter dem Gesichtspunkt der Reinerhaltung des Gesamtvolkes, ist also streng genommen nicht individuell orientiert. Der Gelübdekult bleibt an dieser Stelle außer Betracht, da bei ihm die kultische Handlung erst erfolgt bei der Bezahlung des Gelobten, also wenn die Not, um deren Willen das Gelübde abgelegt wurde, schon beseitigt war.

[5]) RGG. II. Sp. 1152

[6]) Gerade die bedauernswertesten Kranken, die Aussätzigen, waren von dieser Wohltat ausgeschlossen, denn der Aussatz machte unrein (Lev. 13 f.). Aehnlich bei Geschlechtskranken.

großen Nöte der Nation hatte sicherlich die nicht hoch genug zu veranschlagende Wirkung, daß das ganze tiefstehende Zauber- und Beschwörungswesen, das in Bab. nicht auszurotten war, aus der kultischen Literatur Israels hinausgedrängt wurde. Denn der Aberglaube dient doch überall in erster Linie den Bedürfnissen des Individuums [1]). Und diese Beschränkung hatte die weitere Folge, daß das Gebet des einzelnen, der sich mit verbotenen Winkelkulten nicht einlassen wollte oder konnte, weil kultlos, allmählich vergeistigt werden mußte. Der Psalter ist voll von erhebenden Beispielen, die die segensreiche Wirkung dieser Entwicklung zeigen. Aber auf der anderen Seite läßt sich nicht leugnen, daß der isr.-jüd. Jahvekultus in Jerusalem — soweit wir ihn kennen! — dadurch, daß er sich das ganze Gebiet der Hilfe in persönlichen Notlagen entgehen ließ, viele echt religiöse Bedürfnisse unbefriedigt ließ. Auf diese seine Einseitigkeit ist es wohl mit zurückzuführen, daß in den Zeiten des eigentlichen Judentums auch in der Stadt Jerusalem, wo Gründe der räumlichen Entfernung nicht in Frage kamen, der Synagogengottesdienst und nicht der Tempelkult die Pflege des individuellen religiösen Lebens in die Hand bekam. Dieser konnte besser auf die Bedürfnisse des einzelnen eingehen (vgl. jedoch Sir. 38, 10—11, eine Stelle, die zeigt, daß es im späteren Judentum kultische Möglichkeiten gab, von denen das AT. noch nichts weiß).

Wenn wir uns nun nach diesen Vorbemerkungen dem priesterlichen Segen, Num. 6, 24 ff., zuwenden, so ist zunächst festzustellen, daß auch dieser sich an die Gemeinde als ganzes wendet und nicht an die einzelnen Gemeindegenossen [2]). Aber die Einführung V. 23 und die Schlußbemerkung V. 27 mit ihrem בני ישראל und noch mehr die singularische Fassung der Suffixe in V. 24—26 (יברכך usw.) müssen doch in jedem einzelnen Hörer die Ueberzeugung wachgerufen haben, daß er ganz persönlich mit in den Segen eingeschlossen sei. Damit erhielt die gesamte Kulthandlung, trotz ihrer Abzweckung auf die Gesamtheit, eine persönliche Note. Dazu kommt noch ein weiteres: das gesprochene Wort wurde aufgefaßt als wirkendes Wort [3]). Der einzelne Kultgenosse hatte die Ueberzeugung, daß gewissermaßen eine Segenskraft auf ihn übergehe, die für die nächste Zeit an ihm haften blieb und die ihm Vorteil brächte. Die seelische Wirkung dieses Gedankens war nicht so tiefgehend, wie die einer bab. Beschwörungszeremonie. Denn bei dieser geschah etwas, was objektiven Einfluß hatte auf die Gottheit; beim at. Segen handelte es sich doch immer nur um Worte. Aber trotzdem, der einzelne glaubte, nun auch für seine Person Anteil zu haben am göttlichen Segen, es konnte nicht anders sein, als daß sich aus diesem Glauben ein Gefühl der Zuversicht entwickelte in der Richtung, daß Jahve ihm auch in Fällen persönlicher Not seine Hilfe nicht versagen werde. So wurde die Zugehörigkeit zur Gemeinde, wie sie bei der Teilnahme an der gemeinsamen kultischen Feier in Erscheinung trat, zu einer mächtigen Quelle ganz persönlichen Gottvertrauens in Zeiten des Leides und der Trübsal.

Unter den Psalmen, die im Gottesdienst Verwendung fanden, konnten vor allem diejenigen zuversichtstärkend wirken, die ursprünglich individuelle Bittgebete gewesen waren, und die erst nachträglich zu Kultliedern gemacht worden waren [4]).

---

[1]) Auch Saul fragt die Totenbeschwörerin von Endor in erster Linie um seinet- und um seiner Dynastie willen, weniger aus Besorgnis für das Volk (vgl. I. Sam. 28, 15—19).

[2]) Vgl. Baentsch z. St.

[3]) Vgl. Gunkel zu Gen. 9, 24—27 (Komm. Gen. 4. Aufl. S. 80); Hölscher, Die Propheten, S. 89 ff.

[4]) Vgl. etwa Ps. 3 (s. d. Anm. zu Vers 9 bei K., anders Duhm, Kittel und Stärk); Ps. 14 (wegen V. 7); Ps. 25 (wegen V. 22); Ps. 29 (vgl. Kittel S. XXXVIII); Ps. 30

Solche Lieder sind selbst geboren aus persönlichem Leid, sie schlagen also Töne an, die unmittelbar zum Herzen jedes Schutzflehenden sprechen. Und wenn ein solches Lied schloß wie Ps. 30:

> Du hast mir meine Klage in einen Reigen verwandelt,
> Du zogst mir das Trauergewand aus und gürtetest mich mit Freude,
> Auf daß dir meine [1]) Seele lobsinge und nicht schweige;
> Jahve, mein Gott, immerdar will ich dich preisen (V. 12 u. 13) —

so konnte ein solcher Jubelruf eines, der selbst am eigenen Leibe Not und Rettung verspürt, seine Wirkung an den Herzen der anderen nicht verfehlen. Aber auch ganz abgesehen von den Psalmen, bei denen wir eine solche Entwicklung vom individuellen zum Kultgebet beobachten können: „Als ganzes ist der Psalter der wunderbare Ausdruck eines unverbrüchlichen Gottvertrauens. Großenteils aus Not, Verfolgung, Bedrängnis herausgeboren, sind die Psalmen das lebendige Zeugnis, daß ihre Dichter bei Gott ihre Hilfe suchen, weil sie die unerschütterliche Gewißheit in sich tragen, daß sie bei ihm und nur bei ihm zu finden sei" [2]). Und wenn wir auch im einzelnen manchmal im Zweifel sein können, ob ein Psalm im Kultus Verwendung fand oder nicht, das eine wissen wir, daß solche Töne des Vertrauens täglich im Tempel zu Jerusalem erklangen. Wenn wir also oben einen gewissen Vorzug des bab. Kultus darin zu erblicken glaubten, daß er mehr auf die Bedürfnisse des einzelnen Frommen einging als der isr.-jüd., so wird dieser Vorzug dadurch zum großen Teil wieder ausgeglichen, daß der sich an die Gesamtheit des Volkes wendende allgemeine Kultus in Jerusalem in einer Weise auf den Grundton des Vertrauens gestimmt war, wie dies in Bab. bei dem ganzen Charakter der bab. Gottesvorstellung nicht möglich war (s. S. 8 ff.).

Ein wesentliches Moment, das persönliche Vertrauen auf Erhörung des Gebetes zu stärken, ist weiterhin die Erinnerung an früher erfahrene göttliche Durchhilfe. Zunächst sei noch einmal kurz hingewiesen auf die zur Dankbarkeit anfeuernde Dt.-Geschichtsbetrachtung (s. S. 15 f.). Psychologisch besonders wirksam mag sie gewesen sein, wo sie sich mit dem Kultus einte. Bei der Ablieferung der Erstlinge in den Tempel (Dt. 26, 5—9) z. B. sprach jeder Jude es selber aus, wie herrlich Jahve in früherer Zeit Gebete erhört hatte. Unwillkürlich mußte er daraus den Schluß ziehen: heutzutage wird er es auch noch tun. Warum sollte er gerade in meiner Not nicht hören, wenn ich rufe, wie die Väter gerufen haben? Wie diese Geschichtsbetrachtung in Zeiten der Not glaubensstärkend wirkte, das zeigt u. a. Ps. 44. Der Dichter beginnt:

> Gott, mit unseren Ohren haben wir gehört,
> Unsere Väter haben uns erzählt:
> Ein großes Werk hast du in ihren Tagen ausgeführt, in den Tagen der Vorzeit (V. 2).

Und dann werden Jahves Taten in der Vergangenheit aufgezählt, bis der Beter in die Bitte ausbricht, die er auszusprechen wagt eben auf Grund und im Gedanken an die früheren göttlichen Heilstaten:

> Du bist ja mein König, o Gott, entbiete Hilfe für Jakob! (V. 5).

(vgl. Bertholet AT. Theologie II. S. 268); Ps. 51 (V. 20 f.)??; Ps. 56 (s. Kittel zu V. 8 b); Ps. 69 (wegen V. 32 ff.); Ps. 82 (wegen V. 8) und Ps. 92 (wegen V. 13—16), vgl. zu diesen beiden Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II S. 351; Ps. 116 (gehört zum sog. Hallel; vgl Schürer a. a. O. S. 341 Anm. 41). Für die bab. Bußpsalmen nimmt Caspari ähnliche Entstehung an (die Religion der ass.-bab. Bußpsalmen S. 83 ff.)

[1]) Textänderung nach K.

[2]) Bertholet AT. Theologie II. S. 238; dort auch die Nachweise der einzelnen Psalmstellen.

(Vgl. auch Ps. 22, 5 ff.; 106, 44 ff.). Welche Fülle von Trost, welcher Grund zur Zuversicht lag nicht schon für den frommen Juden in der Bezeichnung Jahves als des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs! In welchen Nöten waren doch diese Männer immer wieder gewesen und wie hatte Jahve ihnen immer wieder hindurchgeholfen!

Auch der Hinweis auf Jahves Machttaten in der Natur, seit Dtjes. vor allem bei der Schöpfung, sind ein häufig nutzbar gemachtes Motiv für den Glauben an die Gebetserhörung. Der Gott, der das Meer gespalten, die Häupter der Seeungeheuer auf dem Wasser zerbrochen, die Häupter des Levjathan zerschmettert und ihn der Schar der Wüstentiere zum Fraße gegeben hatte (Ps. 74, 13 ff.), der sollte seinem Volke oder einem einzelnen Volksgenossen nicht zu helfen vermögen? (Besonders fein auch Ps. 94, 9).

Freilich, eine noch größere Glaubenshilfe war es, wenn man sich nicht nur an Heilstaten Jahves erinnerte, die anderen, sei's dem Gesamtvolke, sei's einzelnen, zuteil geworden waren, sondern wenn man selbst schon solche Erfahrungen hatte machen dürfen. Wie getrost konnte der in die Zukunft blicken, der aus seinem Leben bekennen durfte (Ps. 34, 5):

> So oft ich Jahve suchte, erhörte er mich,
> Und aus allem, was ich gefürchtet, errettete er mich [1].

Auf Gebetserhörungen früherer Zeiten oder anderer Menschen scheint sich der Bab. im allgemeinen nicht berufen zu haben; höchstens könnte man an die Geschichte des Königs von Kutha erinnern, der nach Besiegung seiner Feinde (?) [2] einen Gedenkstein im Heiligtum Nergals aufstellte, von dem es heißt:

> Diesen Gedenkstein schau an,
> Den Inhalt dieses Gedenksteins höre!
> Mögest du nicht mutlos (?) und matt (?) werden,
> Dich nicht fürchten und zittern [3]!

Die Nennung der göttlichen Schöpfermacht, die wir so außerordentlich häufig am Anfang der Hymnen und Klagelieder antreffen, scheint für den Bab. nicht nur die Bedeutung einer volltönenden Titulatur gehabt zu haben; wenigstens machen viele Lieder den Eindruck, als ob sie lebendig in den Zusammenhang der Frömmigkeit eingegliedert gewesen wäre. Und vollends auf eigene, früher erfahrene Errettung und göttliche Fürsorge wird gerne Bezug genommen. Schon Nebukadnezar sagt in einem Gebete an Marduk (J. I. S. 402):

> Du hast mich geschaffen und hast mir die Herrschaft über die Menschen anvertraut.

Dies ist nicht nur als schöner Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls im Munde des Königs, sondern ebenso als Grund für seine Gebetszuversicht zu werten. Ganz klar ist die Tendenz, den Glauben zu stärken, in einem Ištar-Orakel an Asarhaddon:

> Die große Herrin bin ich. Ich bin die Ištar der Stadt Arbela, die deine Feinde vor dir vernichtet hat. Welcher meiner Aussprüche, die ich dir verkündet habe, hat nicht in bezug auf dich standgehalten? (dann folgt die Verheißung des Sieges, den der König erbeten hatte) (J. II. 159).

Oder in einem Aššur-Orakel:

> Aššur ist dir wohlgesinnt; als du noch klein warst, stand ich dir bei. Fürchte dich nicht! Verherrliche mich! (J. II. S. 160).

[1]) Ein ausführliches Verzeichnis hierher gehöriger Stellen findet sich bei Köberle, Motive der Gebetserhörung S. 26.
[2]) Der Text ist verstümmelt!
[3]) IV 16 ff.; vgl. Gr. I. S. 78 und Weber, Lit. S. 205.

Die bab. Religion hat also nicht, wie die jüdische, alle Möglichkeiten der Glaubensstärkung durch die Erinnerung an das Walten Gottes in der Vergangenheit ausgenützt. Aber was am religiös-wirksamsten war, nämlich der Rückblick auf das eigene Leben, das findet sich auch in ihren Zeugnissen. Und zwar vielfach in einer Form, die ganz besonders eindrucksvoll gewesen sein mußte, in der Form des Gottesspruchs. Wie eng die Gemeinschaft des bab. und isr. religiösen Empfindens ist, das kommt uns erst zum Bewußtsein, wenn wir den bab. Orakelsprüchen die Gottessprüche der Genesis gegenüberstellen. Gen. 15, 7 spricht z. B. Jahve zu Abraham:

Ich bin Jahve, der dich ausgeführt hat aus Ur in Chaldäa, um dir dieses Land zu eigen zu geben.

Oder Gen. 26, 24 ergeht der Spruch an Isaak:

Ich bin der Gott deines Vaters Abraham! Sei getrost, denn ich bin mit dir; und ich will dich segnen und deine Nachkommen zahlreich werden lassen um meines Dieners Abraham willen [1]).

Wir haben hier genau dieselbe Anordnung, wie in den ass. und bab. Sprüchen. Zuerst nennt sich die Gottheit beim Namen mit der Formel: Ich bin . . . . , — sie steht mit ihrer Person hinter dem, was sie sagt, man kann ihm glauben. Dann folgt der vertrauenerweckende Hinweis auf die Vergangenheit — in Gen. 26, 24 schon im Gottesnamen enthalten — und schließlich die Verheißung für die Zukunft. Diese Uebereinstimmung kann nicht zufällig sein, die Form der bab. und ass. Orakelbescheide muß in Palästina bekannt gewesen sein, und die biblischen Schriftsteller lassen Jahve in den überkommenen Stilformen zu den Erzvätern reden. Aber daß gerade diese Stilform übernommen wurde, zeigt, daß das religiöse Bedürfnis hier wie dort dasselbe war [2]).

Neben dem, was beim Kultus vom Priester getan oder gesprochen oder gesungen wurde, und was in früheren Zeiten die Gottheit selbst an gnädiger Durchhilfe dem Menschen hat zukommen lassen, bildete eine weitere wesentliche Quelle der Hoffnung auf Gebetserhörung für den Hilfesuchenden das, was er selbst getan hat oder zu tun verspricht. Wir hatten schon oben Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß Gaben oder Gelübde an die Gottheit bei beiden hier in Rede stehenden Religionen als wirksame Mittel galten, das Wohlwollen der Gottheit sich zu sichern (s. S. 4). Hier ist davon zu handeln, wie eine solche Gabe oder ein solches Gelübde psychologisch auf den Schutzflehenden wirkte.

Die Wirkung kann eine doppelte sein. Entweder, sie bringt das erhabene Gefühl hervor, daß der Geber getan, was er tun konnte oder tun mußte, daß er dadurch die bestehenden Hindernisse der Gebetserhörung beseitigt und so darauf hoffen dürfe, daß die Gnade der Gottheit sich ihm gegenüber frei auswirken könne. Oder der Tatbestand verschiebt sich ihm ins Juristische: auf Grund seiner Leistung tritt er Gott gewissermaßen als gleichberechtigte Partei gegenüber, er glaubt, einen Anspruch auf Gegenleistung zu haben; tritt diese nicht so ein, wie er sie erwarten zu dürfen meint, so hat er ein Recht darauf, ungehalten zu sein und mit der Gottheit zu hadern.

Im ersten Falle bleibt das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit ein religiöses. Trotz seiner Gabe fordert der Mensch nicht, er bittet, und Gott muß

[1]) Vgl. noch Gen. 15, 1; 17, 1; 28, 13 ff.; 31, 3; 35, 11 f.; 46, 3; Ex. 3, 6.

[2]) Darf man aus der Uebereinstimmung im Stil noch die weitere Folgerung ziehen, daß auch die alten isr. Jahve-Orakel in derselben Form gegeben wurden wie die bab. und ass. Ištar-, Aššur- usw. -Orakel?

nicht erhören, sein Handeln bleibt ein Handeln aus Gnade. Welche Gebete dieser ersten Möglichkeit zuzurechnen sind, ist im einzelnen natürlich oft nicht leicht auszumachen, da der Glaube an einen Rechtsanspruch sich auch hinter demütig klingenden Worten verborgen halten kann, die gewählt werden, um die Gottheit nicht zu reizen. So scheiden wir denn hier alle diejenigen Gebete aus, in denen einerseits eine dargebrachte oder gelobte Gabe genannt und andererseits eine Bitte enthalten ist, ohne daß in dem Wortlaut irgendwelche Anzeichen dafür sich fänden, wie der Beter das Verhältnis zwischen Gabe und Gebetserhörung empfunden hat[1]).

Ein gutes Beispiel der ersteren, religiös wertvollen Art, die eigene Leistung im Bittgebet nutzbar zu machen, bietet Ps. 22. V. 26 ist ausdrücklich von der Bezahlung der getanen Gelübde im öffentlichen Gelübdegottesdienst (Opfer) die Rede. Aber die außerordentlich starke Zuversicht, mit der der Bittflehende der Rettung aus seiner großen Not entgegenharrt (V. 23–32), wird in keiner Weise auf diese seine bevorstehende kultische Leistung gegründet. Sie ruht auf der Ueberlegung, daß Jahve seit den Tagen der Väter derjenige war, auf den Israel sich verlassen konnte; Jahve würde also gewissermaßen sich selbst untreu werden, wenn er jetzt zu helfen vergäße (V. 4–6). Wie wenig der Psalmist daran denkt, mit Jahve sich auf eine Stufe zu stellen und ihm Verpflichtungen vorzuhalten, zeigt V. 10 ff.:

Ja, du bist's, der mich hervorzog aus dem Mutterschoß,
An meiner Mutter Brüsten mich sorglos liegen ließ.
Auf dich war ich geworfen von Mutterleibe an,
Vom Schoße meiner Mutter an bist du mein Gott.
Sei nicht ferne von mir, denn Bedrängnis ist nahe,
Denn es gibt keinen Helfer!

So kann nur jemand reden, der sich ganz abhängig weiß von Gott. Und trotzdem, oder vielmehr gerade deshalb, könnte sich der Beter nicht zu seiner Zuversicht aufschwingen, wenn er nicht ein Gelübde getan hätte. Es ist ihm innerliches Bedürfnis, dann, wenn einmal die Rettung zur Tat geworden sein wird, seinen Dank abzustatten. Dem Willen hiezu soll das Gelübde Ausdruck verleihen. Hätte er es nicht dargebracht, so wäre er in seinen eigenen Augen Gottes Hilfe nicht würdig.

Sehr häufig erwächst das Bewußtsein eines guten Gewissens der Gottheit gegenüber in isr.-jüd. Gebeten nicht aus der Darbringung einzelner, etwa kultischer, Leistungen, sondern aus der Rückschau auf das gesamte seitherige Leben. Dies ist eine Betrachtungsweise, bei der die Gefahr, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ins Juristische zu verschieben, wesentlich näher liegt als bei der zuerst genannten. Doch gibt es immerhin einige Lieder, in denen die Grenze nicht überschritten wird, vor der der Mensch haltmachen muß, wenn er mit Gott redet. Als Beispiel diene Ps. 7[2]), ein Gebet um Rettung vor den Nachstellungen böser Feinde, mit denen sich der Beter unwillkürlich vergleicht. Er kann ehrlich bekennen, daß er nicht so handeln würde wie sie, und daß er die Vorwürfe, die sie gegen ihn schleudern, nicht verdient hat.

[1]) z. B. Ich bringe das Opfer dar, gieße aus das Brandopfer,
Löse das Unheil, nimm an meine Bitte!
Dein guter Windhauch möge doch wehen!
Das Leben möge lang sein!
Ich will verkünden deine Größe den weiten Völkern (An Marduk, Hehn, Sünde und Erlösung, S. 32). Hier könnte die letzte Zeile, die sich ähnlich in vielen andern Gebeten findet, konventionelle Phrase sein.

[2]) Vgl. noch Ps. 5 (bes. Vers 8); Ps. 14; Ps. 131.

Jahve, mein Gott, wenn ich das (was sie mir vorwerfen)[1], getan habe,
Wenn Frevel an meinen Händen klebt,
Wenn ich denen, die im Frieden mit mir lebten, Böses tat —
Ich errettete aber vielmehr die, die mich grundlos befehdeten —
So möge der Feind mich verfolgen und einholen.
Er trete mein Leben zu Boden und lege meine Seele in den Staub (V. 4—6).

Er hält sich jedoch peinlich fern von jedem Rechtenwollen mit Jahve, es ist der Ausdruck ruhiger, selbstsicherer Gewißheit, wenn er V. 11 f. fortfährt:

Meinen Schild hält Gott, der denen hilft, die redlichen Herzens sind.
Gott ist ein gerechter Richter, der täglich zürnt —

Der Zorn wird ihn nicht treffen, denn er ist sich nicht bewußt, Anlaß dazu gegeben zu haben.

Als Probe für die zweite oben angeführte Möglichkeit, das Geltendmachen eines Rechtsanspruchs an die Gottheit, diene Ps. 44. Der V. 18:

Dies alles ist über uns gekommen, obwohl wir deiner nicht vergaßen,
Noch deinem Bunde die Treue gebrochen hatten,

enthält einen bitteren Vorwurf für Jahve. Hier sind die Grenzen wahrer Religiosität weit überschritten. Die auf die Erzielung wahrer Demut und Dankbarkeit gerichtete Tendenz der Volksreligion ist vergessen; der Begriff „Gnade" existiert nicht für diesen Beter, er pocht auf sein Recht und schöpft aus diesem die Ueberzeugung, daß Jahve ihn erhören werde. (Vgl. Ps. 17, 15; 26, 1; auch Ps. 18, 25).

Bezeichnend für die bab. Denkweise ist es, daß die Gründung des Vertrauens auf das ganze seitherige Leben uns nur selten begegnet[2]). Der Bab. bleibt eben nur zu gerne an den einzelnen Handlungen hängen. Eine einzelne kultische Leistung, etwa wenn es sich um einen König handelt, ein Tempelbau oder — und das kommt auch für gewöhnliche Sterbliche in Betracht — eine Stiftung für den Tempel oder ein Opfer, das sind häufig die Tatbestände, auf die sich das Vertrauen gründet. Nehmen wir als Beispiel ein Gebet des Naboned, das nach Vollendung des Neubaus des Šamaš-Tempels in Sippar an den Gott gerichtet wurde (J. I. S. 408):

Šamaš, großer Herr des Himmels und der Erde, Leuchte der Götter, seiner Väter, Sproß des Sin und der Ningal, bei deinem Einzug in Ebarra, dein geliebtes Haus, wenn du dich niederlässest in deinem ewigen Gemach, auf mich, Naboned, den König von Babylon, den Fürsten, deinen Ausstatter, der dein Herz erfreut, der deinen erhabenen Sitz erbaut hat — auf meine frommen Werke blicke in Freuden. Täglich beim Aufleuchten und beim Verschwinden, im Himmel und auf Erden, übe Gnade an meiner Seite, nimm mein Flehen an, sei meinen Gebeten wohl geneigt! Möge ich das Szepter und den gesetzmäßigen Stab, die du mir anvertraut hast, ewig festhalten.

Der Beter versteht es recht gut, sein eigenes Verdienst hell erstrahlen zu lassen. Er nennt sich den Ausstatter des Gottes, dem dieser seine Wohnung verdankt. Täglich soll ihm die Gabe des Königs vor Augen stehen. Aber doch hat man nicht den Eindruck, daß der Beter mit der Nennung seines Verdienstes eine Rechnung habe eröffnen wollen, auf deren restloser Erfüllung er unter allen Umständen zu bestehen gesonnen wäre. Wenn das Unglück über ihn hereingebrochen wäre — ob er dann wohl an seinem Gotte irre geworden wäre? Ich glaube nicht, vor allem auch im Blick auf zwei andere Stellen aus Gebeten desselben Königs. Die eine ist die schon zitierte (S. 3), da er sagt: „In meinem Stolze laß mich dich

[1]) Siehe K., Anm. zu Ps. 7, 4—6.
[2]) So z. B. Gr. I. S. 92, 12 ff.

nicht verkennen" (J. I. S. 411); die andere ist eine Fürbitte für des Königs Sohn Belsazar (J. I. S. 408):

> Verlängere die Tage des Belsazar, meines erstgeborenen Sohnes, meines Sprossen. Möge er nicht Sünde begehen . . . .

Diese beiden Aeußerungen liegen weit ab von jeder Geltendmachung eines mechanischen Vergeltungsanspruches.

Ueberhaupt werden wir das unfromme Rechten mit Gott, bei dem sich der Mensch als die eine Partei, der Gottheit als der anderen Partei entgegenstellt, in Bab. weniger suchen dürfen als im Judentum. Und zwar wegen des, oben (S. 11 ff.) dargelegten Unterschieds in der Gottesauffassung. Nach bab. Anschauungen darf die Gottheit unmotiviert, launisch handeln. Der Bab. erwartet gar nicht eine solche durchgreifende Gerechtigkeit, wie sie den Juden als etwas Selbstverständliches erscheint.

Das Pochen auf das menschliche Recht Gott gegenüber hat aber noch eine andere Seite. Wir haben es bis jetzt nur als Ausdruck der Zuversicht gewertet, die die Erhörung des Gebets mit Sicherheit erwarten zu dürfen meint. Diese Zuversicht kann jedoch nur Bestand haben, solange der Mensch im Stadium der Bitte verbleibt; ist aber einmal der Zeitpunkt gekommen, an dem die Erhörung hätte eintreten sollen, und verzieht diese, dann rächt sich die falsche Stellung zu Gott, dann erhebt sich das Theodizee-Problem in seiner ganzen Herbheit, dann genügen die von anderen gefundenen Lösungsversuche nicht mehr, dann muß der Widerstreit zwischen Glauben und Wirklichkeit im eigenen Herzen durchgekämpft werden.

Wir hatten schon einmal (o. S. 13 ff.) von dem Problem der Theodizee kurz zu reden. Wir taten dies damals, weil die Stellung des Problems als solches uns einen wichtigen Anhaltspunkt bot zur Aufzeigung der Eigenart des Gottesbegriffs der at. Volksreligion. Hier haben wir nun zu zeigen, zu welchen Konsequenzen dieser Gottesbegriff den einzelnen Frommen zu führen vermochte, wenn seine auf eigene Leistungen gegründete Erhörungszuversicht sich als irrig erwies.

Das AT. gestattet uns Einblicke in furchtbare seelische Kämpfe, die einzelne Fromme durchzufechten hatten. Aus Enttäuschung über Jahves Verhalten ihm gegenüber macht Jeremia seinem Gotte den Vorwurf:

> Du wardst für mich wie ein trügerischer Bach,
> Wie Wasser, auf die kein Verlaß ist (15, 18; vgl. 20, 7).

Denn er hat ein ganz gutes Gewissen. Er hat denen, die ihn jetzt verfolgen, nichts Uebles getan; er ist sogar bei Jahve für sie eingetreten zur Zeit ihres Unglücks (15, 11). Und er hat Jahves Auftrag ausgerichtet. Jahves Wort war seine Freude und seine Wonne (15, 16). Und doch diese Anfeindungen und Schmerzen! Da reift einmal in seinem Herzen der Entschluß (20, 9):

> Ich dachte, ich will seiner nicht gedenken
> Und nicht mehr in seinem Namen reden.

Das ist der äußerste Schritt, den der Mensch im Kampfe gegen Gott tun kann: er sagt sich feierlich los von ihm, er will nicht mehr sein Diener sein. Jeremia hat sich wieder zurückgefunden (20, 9 b ff.), aber es ist wichtig für unsere Auffassung der jüd. Religiosität, daß es mit einem Manne wie Jeremia so weit kommen konnte.

Bei Hiob wird es besonders deutlich, wie alle diese Auflehnung beruht auf der Ueberzeugung, daß die Gottheit in ihrem Handeln an dasselbe Sittengesetz

gebunden sei wie der Mensch. Denn das Charakteristische bei Hiob ist, daß er wünscht, mit Gott zusammen vor ein unparteiisches Gericht treten zu können, das eine Entscheidung darüber fällen müßte, wer von beiden im Recht sei und wer nicht.

> Ich will zum Allmächtigen reden,
> Und mit Gott zu rechten habe ich Lust (3, 3).

Denn der Vorwurf muß klargelegt werden, den er Gott macht:

> Er bringt den Frommen wie den Frevler um (9, 22).

Daß eine solche Klarstellung nicht möglich ist, das ist es, was er immer wieder bedauert. Gott ist eben für den Menschen nicht faßbar:

> Wenn er an mir vorüberzieht, so sehe ich ihn nicht,
> Schwebt er dahin, so gewahre ich ihn nicht (9, 11).

Gottes Sphäre liegt so hoch über allem Menschlichen, daß ihm gegenüber keine Einwände und keine Widerrede gelten, die ihn wirklich erreichten.

> Rafft er hinweg, wer will ihm wehren?
> Wer darf zu ihm sprechen, was tust du da? (9, 12).

In diesem Sichbeugenmüssen unter Gott, wo man mit gutem Gewissen doch eigentlich sich nicht beugen kann, der Gewalt gehorchend, nicht dem eigenen Triebe, hat sich der tragische Widerstand eines Menschen, der auf sein Recht pocht und es doch nicht finden kann, einen Ausdruck geschaffen, der fast noch ergreifender ist als die offene Absage an Gott.

Es darf uns nicht wundernehmen, daß unter den Menschen, unter denen der Widerspruch gegen Gottes scheinbar ungerechtes Regiment am leidenschaftlichsten emporlodert, auch der Neid gegen glücklichere Menschen, denen unverdienterweise ein freundliches Geschick zuteil geworden ist, am kräftigsten zum Ausdruck kommt. In welche seelischen Schwierigkeiten ein Frommer durch das Glück einzelner Gottloser geraten kann, zeigt mit besonderer Deutlichkeit Ps. 73.

> Meine Füße hätten beinahe gestrauchelt,
> Nichts fehlte, so wären meine Tritte ausgeglitten (V. 2).

Diese Worte beleuchten grell die Stimmung, in der der Verfasser des Psalms sich befunden hat. Das Glück der Gottlosen hat ihn an seinem Glauben irregemacht. Er ersieht aus ihm, daß Gott augenscheinlich den Wandel eines Menschen bei der Zuteilung seines Schicksals an ihn nicht berücksichtigt. Die ganze Schilderung zeigt, wie es dem Verfasser eben lange Zeit nicht gelang, den Blick von ihnen wegzuwenden, immer muß er nach ihnen hinüberschielen, immer muß er sein Los mit dem ihrigen vergleichen, so daß sein Herz erbittert wurde und es ihn in den Nieren stach (V. 21), bis es ihm keine Ruhe mehr ließ, und er um ein Haar auch seine Hand ausgestreckt hätte nach diesem verbotenen Glück.

Von solchen das Innerste des Menschen aufwühlenden Kämpfen lesen wir bei den Bab. nichts. Wohl werden die Probleme im Gebet den Göttern gegenüber genannt, aber nirgends wird der Ton der schuldigen Ehrerbietung aufgegeben, nirgends taucht der Gedanke an eine Trennung von Gott auf. Der Gottesbegriff bewahrte sie davor. Ist ein religiös hochstehender Jude, der sich seines guten Gewissens voll bewußt ist, in einer äußeren Notlage, so bildet diese nicht seine einzige Not. Noch eine seelische Not kommt hinzu, die, daß ihm der Glaube an eine moralische Weltordnung, d. h. von seinem Standpunkt aus gesprochen, der Glaube an Gott in die Brüche zu gehen droht. Ja, diese zweite Not kann so stark empfunden werden, daß er lieber auf die Behebung der ersten, äußerlichen verzichtet, nur um sein Recht Gott gegenüber aufrechtzuerhalten, auf die

Gefahr hin, daß ihm dieser starre Widerstand den Zorn des beleidigten Gottes und damit den Tod zuziehe. So kann Hiob seinen Freunden gegenüber das trotzige Wort sagen:

> Ja, er wird mich töten, ich mache mir keine Hoffnung;
> Und doch will ich meinen Wandel ihm ins Angesicht darlegen (13, 15).

Für den Bab. existierte diese zweite seelische Not nicht, denn sein Gott ist nicht in jenem unbedingten Sinne Garant des Sittengesetzes wie der Gott des AT. Darum konzentriert sich sein Blick ausschließlich auf die äußere Not; sie will er unter allen Umständen loswerden. Er weiß, daß trotz allem, was ihm an der Gottheit mißfällt, sie eben doch die einzige Macht ist, die ihm wirklich zu helfen vermag. So beschränkt er sich darauf, ihr den Tatbestand ins Gedächtnis zurückzurufen, ihr auch die Fragen Warum? und Wie lange? vorzulegen, aber im übrigen hütet er sich peinlich, sie durch eigentlichen Widerstand zum Zorne zu reizen.

So hat unsere Untersuchung zu dem eigentümlichen Ergebnis geführt, daß dasselbe Grundgefühl, das gute Gewissen im Blick auf einzelne Leistungen oder im Blick auf ein ganzes vergangenes Leben, in der Religion des AT. zwei einander völlig entgegengesetzte psychologische Wirkungen zeitigen kann. Bei dem einen Menschen ist es die Ursache eines tieferen Gottvertrauens, das nicht daran zweifelt, daß Gott das Bittgebet erhören werde, beim anderen wird es die Veranlassung zu einem Zerwürfnis mit Gott, das bis zur Gefahr der endgültigen Trennung von Gott sich zu steigern vermag. Welche von beiden Möglichkeiten zur Tatsache wird, das hängt jeweils ab von der persönlichen Veranlagung und von den Lebensschicksalen des einzelnen Menschen. Wenn sich in Bab. alles in ruhigeren Formen abspielt, so ist dies kein Vorzug der bab. Religion, es zeigt, daß sich dort alles mehr im überlieferten Geleise bewegt; die großen, schöpferischen religiösen Persönlichkeiten, die nicht ruhen, bis ihr Gottesglaube trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten wirklich ihr ureigenster persönlicher Besitz geworden ist, finden sich, soweit wir bei der Lückenhaftigkeit unserer Quellen ein Urteil abzugeben wagen dürfen, nur in der Religion des AT.

Wir hatten uns seither ausschließlich mit solchen Fällen zu beschäftigen, bei denen die persönliche Notlage die Wirkung hatte, den Selbsterhaltungstrieb im Menschen mächtig anzuregen: man wandte sich an die Gottheit, um die Existenz sicherzustellen. Es finden sich im AT. jedoch auch Beispiele für ein entgegengesetztes Verhalten, bei dem der Gedanke an die eigene Person völlig in den Hintergrund tritt, auch wenn sich der Fromme in höchster persönlicher Gefahr befindet. Bei diesen Beispielen wird uns die bab. Parallele vollends im Stiche lassen.

Amos steht vor dem Oberpriester Amazja in Bethel und hat eben den Ausweisungsbefehl des Königs erhalten. Da fährt er auf:

> Jahve spricht also: dein Weib soll in der Stadt zur Hure werden, deine Söhne und deine Töchter aber sollen in der Stadt durchs Schwert fallen, dein Boden soll mit der Meßschnur verteilt werden, du selbst aber auf unreinem Boden sterben. Und Israel muß aus seinem Lande in die Verbannung wandern (7, 17).

Amos ist in der Gewalt des ihm feindlichen Priesters. Auch der König hat gegen ihn entschieden. Eine akute Lebensgefahr bestand zwar einen Augenblick lang nicht mehr; die feindlichen Gewalten hatten sich mit einem Ausweisungsbefehl begnügt (7, 12). Durch seinen Fluch gegen den Priester beschwört Amos diese Gefahr aufs neue herauf. Aber es ist merkwürdig, der Prophet scheint gar kein Gefühl zu haben für die verzweifelte Lage, in der er sich befindet. Er denkt

gar nicht daran, etwas für seine eigene Rettung zu unternehmen. Er ist ganz Angriff, ist ganz Fluch! Wie ist es möglich, daß ein Mensch in höchster eigener Gefahr stehen und dabei diese Gefahr ganz vergessen kann? Woher kommt solche innere Sicherheit, die in der Not das Beten gar nicht mehr nötig hat?

Es sind nicht nur die Visionen, die ihm diese Sicherheit geben. Zweierlei können diese ihm leisten: sie können ihm eine Erkenntnis der Ereignisse vermitteln, die eintreten werden, und sie können in ihm die Ueberzeugung wachrufen, daß er einen besonderen Auftrag Jahves an sein Volk zu bestellen habe [1]), aber diese vollkommene innere Sicherheit können sie ihm nicht geben. Die Lösung unserer Frage ergibt sich aus folgenden zwei Ueberlegungen. Einmal: am Anfang seiner Wirksamkeit betet Amos für sein Volk und er hat die Gewißheit, daß Jahve seinem Wunsche willfahre (7, 2 f.; 7, 5 f.). Aber allmählich wurde diese Gewißheit in ihr Gegenteil verwandelt: „Ich will ihm nicht noch einmal vergeben" (7, 8), ist der neue Ratschluß Jahves über sein Volk, den er seinem Propheten kundgibt. Und Amos zieht die Konsequenz, er legt keine Fürbitte mehr ein [2]). Dem Propheten ist es sicherlich nicht leicht geworden nur Unheilsbote zu sein. Denn wie sehr er an seinem Volke hing, zeigt eben dies anfängliche Eintreten für es in seiner rührenden Form: „Herr Jahve, vergib doch! Wie kann Jakob bestehen, er ist ja zu gering!" (7,2). — So spricht nur einer, der wirklich von Herzen für sein Volk bangt. Und doch kommt kein Wort des Widerspruchs gegen Jahve über die Lippen des Propheten. Warum? weil er innerlich den Ratschluß Jahves als gerecht bejahen muß, obwohl er ihm persönlich eine schwere Last auf die Schulter legt. Allen seinen Reden fühlen wir es ab, daß er selbst davon überzeugt ist, daß dieses sein Volk reif ist zum Untergang. (2, 9 — 13; 4, 6 — 11 u. a. m.) [3]).

Die Einsicht in das Berechtigtsein von Gottes Willen genügt jedoch noch nicht. Mit ihr muß sich vereinen ein Leben in vollkommenster Gemeinschaft mit Gott, so daß sich der Prophet den Auftrag von Gott so sehr zu eigen gemacht hat, daß dieser sein ganzes Denken und Fühlen absorbiert. Jedes äußere Ereignis wird ihm zu einer Offenbarung Jahves. Daß er in großen Ereignissen, Dürre, Pest und dgl. (vgl. 4, 6 — 11; 7, 1 ff.) Gottes warnende Stimme vernimmt, ist nichts Auffallendes; auch der Bab. schließt aus nationalen Unglücksfällen auf menschliche Sünde und göttlichen Zorn. Aber daß ihm ein gewöhnlicher Obstkorb Anlaß zu einer Mitteilung Jahves wird [4]), das läßt uns tief in sein Inneres blicken. Es zeigt uns, wie er einfach alles, auch das Alltäglichste, nur unter dem einen Gesichtswinkel betrachtete, dem seiner göttlichen Unheilssendung.

Diese beiden Momente, das innerliche Einverstandensein mit Gottes Zielen und die unbedingte Gemeinschaft des Lebens mit Gott, geben den at. Propheten (vgl. Jeremia!) die Kraft, eigene Not und Gefahr innerlich in solchem Grade zu überwinden, daß sie ihnen gar nicht mehr zum Bewußtsein kommen. Zeiten des Zweifels und des Haders, wie wir sie bei Jeremia kennengelernt haben, sind vereinzelte, vorübergehende Störungen gewesen, die nur dazu dienen, uns die ganze Größe der seelischen Leistung dieser Männer vor Augen zu stellen. Und

[1]) Vgl. Amos 7, 15, das doch wohl als Vision zu deuten sein wird (vgl. Duhm, Isr. Propheten, S. 91 f.

[2]) Vgl. Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 1.

[3]) Jer. 12, 1: „Du bleibst im Rechte, Jahve, wenn ich wider dich streiten wollte," ist zwar in anderem Zusammenhang gesprochen, drückt aber die hier in Rede stehende Stimmung gut aus (vgl. Esra 9, 15).

[4]) Vgl. zu dieser Deutung des „Gesichtes": Marti, Dodekapropheton, Einleitung zu Am. 7, 1; 9, 15 (S. 207).

nicht nur unter den Propheten gibt es solche Helden des Glaubens. Auch Männer wie etwa der Dichter von Ps. 23 stehen ihnen wahrlich an innerer Kraft nicht nach.

Warum gibt uns die bab. Literatur keine Kunde von solchen Männern? Ist die bab. Religion nicht imstande gewesen, solche zu schaffen? Eine ganz bestimmte Antwort auf diese Frage läßt sich nicht geben, denn nur Trümmer der Literatur sind uns erhalten. Aber bei der ganzen Art der bab. Gottesvorstellung ist es nicht wahrscheinlich, daß sie ein fruchtbarer Boden gewesen sein sollte für das Wachstum von Persönlichkeiten, die im Aufblick zu ihrem Gott jeder Not die Stirne bieten konnten.

Die Tatsache, daß es in Israel Männer gab, die persönliches Leid erduldeten, ohne zu bitten, daß es ihnen abgenommen würde, weil sie einsahen, daß ihr Geschick nötig sei, um Gottes gerechte Pläne zu verwirklichen, führt zur letzten Frage, die in diesem Zusammenhang zu behandeln ist: hat es in Bab. und in Isr. Leute gegeben, die den Wert des Leidens für das innere Wachstum der eigenen Persönlichkeit erkannt und es aus diesem Grunde willig, ohne ungeduldiges Drängen auf Befreiung, getragen haben? Seelische Voraussetzung hiefür ist immer eine bußfertige Gesinnung, d. h. in diesem Falle die Erkenntnis, daß man nicht so ist, wie man sein sollte, daß man es also nötig hat, gebessert zu werden. Eine Vorstufung einer solchen Wertung des Leidens bildet die Ansicht, die Heimsuchungen, die Jahve über Israel ergehen ließ, vor allem das Exil, seien pädagogische Maßnahmen Jahves gewesen. Wenn Hosea über Israel weissagt:

> Wenn sie in Not sind, werden sie mich suchen (5, 15),

so ist hier deutlich dem Glauben Ausdruck gegeben, daß durch die Not eine Bekehrung des Volkes in die Wege geleitet werden kann[1]).

Aber nicht nur im Blick auf das Gesamtvolk, sondern auch von Einzelpersönlichkeiten finden sich Aeußerungen, die eine bemerkenswerte Höhe der Leidensauffassung verraten. Jes. 38, 17:

> Fürwahr, zu [meinem] Heile widerfuhr mir Bitteres, ja Bitteres,

ist nichts darüber ausgesagt, worin der Segen des Bitteren bestehen sollte, nur sein Vorhandensein wird festgestellt. Weiter führt schon Ps. 30, 7:

> Ich aber dachte in meiner Sicherheit:
> „Ich werde nimmermehr wanken."

Hier ist die Erkenntnis klar ausgesprochen, daß glückliche Tage dem Menschen innerlich gefährlich werden können, sie verführen ihn zur Selbstsicherheit[2]). Welchen Dienst demgegenüber das Leid dem Menschen erweisen kann, zeigt Ps. 119, 71:

> Es war heilsam für mich, daß ich gedemütigt ward,
> Damit ich deine Satzungen lernte.

Die Demütigung führt also zu Gott hin. Sie leitet vor allem zur Gewissenhaftigkeit an in der Befolgung der Tora. Einen besonders schönen Ausdruck hat diese Erkenntnis gefunden in dem Worte Prov. 3, 11 f.:

> Mein Sohn, verachte nicht die Zucht Jahves
> Und laß dich seine Strafe nicht verdrießen.

---

[1]) Vgl. auch Stellen wie Am. 4, 6 ff.; Jes. 9, 12; 1, 25 f. (Schlacken ausschmelzen!); II. Chron. 7, 13–15. Vgl. Lev. 26, 38–42; Dt. 4, 30; I. Kön. 8, 46 ff.; Jer. 31, 18; Ez. 12, 20.

[2]) Vgl. Prov. 30, 8 b f. und unten S. 49.

> Denn wen Jahve liebt, den straft er,
> Den Sohn, dem er wohl will, läßt er Schmerz erleiden. (K!)

Ja, Eliphas von Teman ruft sogar aus:

> O glücklich der Mann, den Gott zurechtweist!
> So verschmähe nicht die Zucht des Allmächtigen (Hi. 5, 17).

Das sind alles Zeugnisse aus recht später Zeit, ein Beweis dafür, daß Israel lange gebraucht hat, bis es zu einer solchen positiven Wertung des Leidens sich hindurchringen konnte. Die letzte praktische Konsequenz wäre nun gewesen, daß Fromme im eigenen Leide für dieses Gott gedankt hätten, aus dem Gefühl heraus, daß sie eben jetzt der besonderen Fürsorge Gottes teilhaftig wären. Solche Stimmen sind uns nicht erhalten. Bei all den angeführten Stellen handelt es sich doch entweder um Rückschau auf vergangene Leiden oder um fremdes Leid. Zur vollen Höhe hat sich also auch die jüdische Religion nicht erhoben. Aber auf der Stufe, auf der sie stehengeblieben ist, ist sie über alle bab. Parallelen weit hinausgewachsen [1]).

Vollends ist dies der Fall bei der edelsten Wertung, die das Leiden im AT. gefunden hat: als stellvertretendes Leiden. Angedeutet ist sie schon in der Josephsgeschichte bei E. (Gen. 45. 5.). Ihren klassischen Ausdruck findet sie jedoch in Jes. 53:

> Er war durchbohrt für unsere Missetaten,
> Zerschlagen für unsere Verschuldungen,
> Züchtigung uns zum Frieden lag auf ihm,
> Und durch seine Striemen ward uns Heilung (V. 5).

Dies ist ein Standpunkt, auf den das Leiden selbst zur gottgegebenen Berufsaufgabe wird [2]). Ein Gebet um Erlösung vom Leiden ist also nicht mehr möglich, ohne ausdrücklich Gott den Gehorsam zu kündigen. Ein solches hat der עבד יהוה auch nicht gesprochen. Es heißt von ihm:

> Er tat seinen Mund nicht auf
> Wie ein Lamm, das zur Schlachtung geführt wird,
> Wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt (V. 7).

Freilich, ob die עבד-Gestalt von Jes. 53 einer historischen Persönlichkeit entspricht, oder inwieweit sie nur ein vom Dichter gezeichnetes Idealbild darstellt, läßt sich mit den heutigen Mitteln der Wissenschaft nicht mit Sicherheit ausmachen; tatsächlich im Leben verwirklicht hat die hier gezeichnete Gesinnung dem Leiden gegenüber erst Jesus Christus. Aber daß schon das AT. ein solches Idealbild zu entwerfen vermochte, zeigt besonders deutlich die einzigartige religiöse Kraft, die ihm innewohnt.

[1]) Der Bab. hat, durch den Schaden gewitzigt, nach der Befreiung aus dem Leid den Dienst seiner Götter sicherlich auch mit größerem Eifer erfüllt, als vorher. Dies läßt sich erschließen aus den vielen entsprechenden Versprechungen, die wir in den Bittgebeten finden und die sicherlich vielfach ernst gemeint waren. Nirgends ist aber angedeutet, daß er hierin einen inneren Fortschritt sah (wie etwa in Ps. 32).

Daß bei der hier ausgeführten positiven Wertung des Leidens auch im Judentum hie und da materielle Gesichtspunkte mit hereinspielten, insofern das Leid einen auf begangene Fehler aufmerksam machte, also Schuld daran war, daß man diese künftig vermeiden und sich so vor weiterem Unheil sicherstellen konnte, ist nicht weiter verwunderlich. In jeder Religion laufen eben höhere und niedere Strömungen nebeneinander her. (Vgl. Ps 94, 12 f.)

[2]) Der Unterschied der Stellung des עבד von Jes. 53 zu seinem Leidensberuf und der der großen Propheten, besonders Jeremias, zu dem ihrigen besteht darin, daß diese einen Ratschluß Jahves verkündigen, der unabhängig von ihrem Geschick sich erfüllen wird, während das Geschick des עבד selbst den Ratschluß Jahves darstellt. Das Verhältnis des עבד zu Jahve ist also ein ungleich engeres.

Als Ergebnis unserer Untersuchung über das Leid als Motiv zum religiösen Leben können wir feststellen, daß bei den beiden besprochenen Religionen ein großer gemeinsamer Besitz vorliegt. Sowohl der Jude als der Bab. hat das Gefühl daß sich der Mensch aus eigener Kraft nicht zu helfen vermag, und bei beiden besteht die Ueberzeugung, daß die Gottheit eine gnädige und barmherzige Macht sei, zu deren Hilfsbereitschaft man Vertrauen haben kann. Aber schon bei diesem letzteren Punkte versagte die Parallele zum Teil. Es machte sich der Umstand geltend, daß die bab. Volksreligion ihren Bekennern ein Gottvertrauen übermittelte, das nicht frei von inneren Widersprüchen war. Die Ueberlegenheit der at. Religion trat uns vor allem in der Tatsache entgegen, daß in ihr das Gottvertrauen so groß zu werden vermag, daß die Not aufhörte, Motiv zur Religion zu sein. Der Mensch betete nicht mehr um Befreiung aus ihr. Es gab Persönlichkeiten, die trugen ihr Leid, weil sie einsahen, daß diese ihre Leistung vollbracht werden mußte, damit Gott seine Pläne verwirklichen konnte. Und es gab Persönlichkeiten, die lehrten, daß Leidtragen einen Gewinn bedeute für den Träger und sogar für seine Nebenmenschen. Wenn hiebei auch an einzelnen Punkten die letzten Konsequenzen noch nicht gezogen waren, so ließen sich doch Ansätze feststellen, die die einzigartige religiöse Kraft des AT. ins rechte Licht stellten.

2. Die Sorge für die Zukunft.

Nicht nur Nöte der Gegenwart, wenn sie auf dem Menschen lasten, treiben zum Gebet, auch der Gedanke an die Zukunft tut es. Sie steht zumeist vor uns als eine schreckhafte Größe; wir wissen nicht, was sie uns bringen wird. Wie plötzlich können wir in ein ganz neues Geleise geworfen werden, altes, längst vertrautes Glück kann zusammenbrechen — es steht so oft nicht in unserer Macht, solche Schläge von uns abzuwenden.

Darum gibt es wenige Gebete, die sich nur mit der Gegenwart beschäftigen. Die Gedanken eilen nach vorne, in die Zukunft.

Wir untersuchen zuerst diejenigen Aeußerungen der beiden Literaturen, in denen für die Zukunft ganz im allgemeinen vorgesorgt werden soll, ohne daß ein spezieller Anlaß hiezu vorliegt. Für die einzelnen Befürchtungen und Hoffnungen, die die Frommen des Altertums hegten, gilt natürlich dasselbe, was wir für die vorhandenen Notstände des Lebens oben festgestellt haben. Das wirkliche Leben ist zu reich, als daß sämtliche vorkommenden Einzelfälle in der auf uns gekommenen Literatur genannt sein könnten. So enthält z. B. das AT. nicht eine, in gesunden Tagen ausgesprochene Bitte um Gesundheit des Leibes[1]), während viele bab.-ass. Gebete dieses Inhalts uns überliefert sind[2]). Wir müssen daher auch an dieser Stelle darauf verzichten, das uns vorliegende Material in extenso vorzuführen; es seien daher im folgenden nur einige charakteristische Proben herausgegriffen.

Die Eigenart der uns erhaltenen bab.-ass. Literatur bringt es mit sich, daß die Subjekte, deren Gebete wir noch besitzen, fast durchweg die Könige sind. Ihre Bitten beziehen sich naturgemäß auch auf die Sorgen, die ihnen ihr Amt machte[3]). Sie beten deshalb nicht nur um göttlichen Segen, um göttliche Schicksals-

[1]) Die häufige Bitte um langes Leben schließt die Bitte um Gesundheit mit ein, deckt sich aber nicht völlig mit ihr; in den bab.-ass. Gebeten werden diese beiden Bitten stets getrennt (vgl. die unter Anm. 2 angeführten Stellen); auch der Jude mag oft genug nur um Gesundheit gebetet haben. Ps. 71, 9 gehört nicht in diesen Zusammenhang.

[2]) J. I. S. 406, S. 407, S. 508, S. 528 u. a. m.; Weber, Lit. S. 132.

[3]) Vgl. als typisches Beispiel das Gebet Agumkakrime's (J. I. S. 398 f.) und aus späterer Zeit das schöne Gebet Nebukadnezars (J. I. S. 404.).

bestimmung und um langes Leben ganz im allgemeinen, sondern in erster Linie um Bestand des Thrones und der Dynastie[1]). Sympathisch berührt, daß wir häufig die Bitte um Weisheit antreffen; also auch in jenen frühen Zeiten schon wurde die Verantwortung des Regentenamtes empfunden[2]).

Bezeichnend für die Verschiedenheit des bab.-ass. und des jüdischen Volkscharakters ist der Umstand, daß in den sich mit Staatsangelegenheiten befassenden bab. Gebeten meist die Bitte um Waffenglück sich findet[3]), während das jüdische Volk am liebsten um Frieden betet[4]).

Merkwürdig ist, wie sehr in den uns erhaltenen bab. Gebeten die Sorge um Segen für die Landwirtschaft zurücktritt, eine Angelegenheit, die doch auch für die Könige des Zweistromlandes und für jeden seiner Bürger im Vordergrund des Interesses stehen mußte. Eines der wenigen Zeugnisse für derartige Bitten findet sich in einem Hymnus an Šamaš, in dem es heißt (J. I. S. 435):

> Der Hirt beim Einbringen des Feldertrags fleht zu dir.

Der Jude betet um

> Tau vom Himmel und fetten Boden und Ueberfluß an Getreide und Wein (Gen. 27, 28[5]).

Wie eng der ganze Kult des vorexilischen Volkes mit der Landwirtschaft zusammenhing, zeigt besonders deutlich Hos. 2, 10 ff.; auch die vielen Verheißungen, die für die messianische Zukunft dem Volke unbegrenzten Segen an Feldfrüchten in Aussicht stellen (in der Art von Ez. 36, 29 f.), beweisen deutlich, ein wie großes Anliegen gerade die Fruchtbarkeit des Ackers für das jüdische Denken jederzeit gewesen ist[6]). Welch weitgehende Ansprüche man an die Gottheit stellen zu dürfen glaubte, belegt Ps. 144, 13:

> Unsere Speicher voll, Spende gewährend von jeglicher Art,
> Unsere Schafe sich vertausendfachend, verzehntausendfachend auf unseren Triften,
> Unsere Rinder beladen, kein Mauerriß und kein Auszug und kein Geschrei auf unseren [Gassen —
> Wohl dem Volk, dem es also ergeht!
> Wohl dem Volk, dessen Gott Jahve ist[7])!

Angesichts solcher Auswüchse der Selbstsucht, die Jahve einzig und allein als den Erfüller menschlicher Wünsche zu werten scheint, muß mit besonderem Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß bei den beiden uns hier beschäftigenden Religionen die Interessen keineswegs auf die materielle Seite des Lebens beschränkt blieben. Es werden im folgenden, um ganz sicher zu gehen, nur solche Stellen angeführt, die ausdrücklich eine Bitte um geistige Güter enthalten. Solche sind uns für das AT. aus sicher vorexilischer Zeit nicht erhalten. Daraus darf aber

---

[1]) Z. B. J. I. S. 400, S. 403, S. 405, S. 406 u. a. m.

[2]) Vgl. oben S. 25.

[3]) Vg. J. I. S. 405 f., S. 410, S. 417, S. 443 ff. = Zimmern, A.O. XIII 1 S. 20 ff. u. a. m.; anders J. I. S. 394.

[4]) Jes. 33, 1—8; Ps. 122, 6 und überhaupt die Schilderungen der messianischen Zeit, die eine tiefe Friedenssehnsucht erkennen lassen; vgl. auch die friedlichen Gestalten der jüdischen Erzväter und I. Chron. 22, 8. Anders Joel 4, 10 und auch Gen. 27, 29 und die sonstigen Verheißungen und Ansprüche auf weltliche Herrschaft, soweit diese nicht als zur messianischen Zeit gehörig dem Judenvolk ohne Schwertstreich zufallen soll.

[5]) Vgl. auch aus späterer Zeit das Erntedanklied Ps. 67.

[6]) I. Kön. 18, 42 ff. gehört nicht hierher. Das Regengebet (oder Regenzauber?) Elias diente zur Abwendung der damals herrschenden Not der Dürre; auch Ps. 65, ein Regendanklied, ist wohl nach überstandener Not gebetet.

[7]) Obwohl sicherlich von der messianischen Zeit geredet, zeigt diese Stelle doch, was für Wünsche auch im Herzen des einzelnen Juden sich regten Im übrigen wird auf die messianische Hoffnung als nicht zur individuellen Religion gehörig, an dieser Stelle nicht weiter eingegangen. (Vgl. jedoch u. S. 97 ff.)

nicht der Schluß gezogen werden, daß sie damals noch nicht möglich gewesen wären. Angesichts des Charakters der prophetischen Religion ist nicht zu bezweifeln, daß von ihren Trägern oft und innig um die für die Führung ihres Amtes nötige innere Ausstattung gefleht worden ist. Aber keiner der Propheten gibt uns Kunde von dem, was er für sich von Jahve sich ausgebeten hat — außer Jeremia, und dessen Monologe lassen uns eben auch nur einen kleinen Ausschnitt seines reichen Innenlebens erkennen[1]). Die schönen Psalmstellen, auf die wir hinweisen können, wären ohne die vorhergehende Wirksamkeit der Propheten nicht niedergeschrieben worden!

Häufig wird um Belehrung über Gottes Gebot und Leitung auf Gottes Wegen gebetet:

> Lehre mich, Jahve, deinen Weg
> Und leite mich auf ebener Bahn,

sagt der Psalmist (27,11)[2]) und der Bab. bittet in demselben Sinn:

> Führe ihn (den König) auf den rechten Pfad (J. I. S. 402)

oder:

> Die Furcht vor deiner Göttlichkeit lege in mein Herz (J. I. S. 402)[3]).

Freilich müssen wir uns hüten, den religiösen Wert solcher Bitten zu überschätzen. Der Fall liegt bei ihnen ähnlich, wie bei der oben geschilderten positiven Wertung des Leidens (s. S. 45, Anm. 1). Der Beter hofft, die Gabe der Erkenntnis von Gottes Willen oder der Gottesfurcht oder ähnlicher religiöser Güter setze ihn in Stand, künftig Fehltritte zu vermeiden, die ihm göttliche Strafen zuziehen würden. Der tiefste Grund für ein solches Gebet kann also doch wieder die Sorge für das leibliche Wohlergehen sein. Ganz deutlich ist dies der Fall z. B. in Ps. 25. Die schöne Bitte (V. 4 f.):

> Jahve, tue mir kund deine Wege,
> Lehre mich deine Steige!
> Laß mich in deiner Wahrheit wandeln und lehre mich,
> Denn du bist der Gott, der mir hilft —

muß verstanden werden nach dem unmittelbar vorhergehenden Vers 3:

> Werden doch alle, die auf dich harren, nimmermehr zuschanden,
> Zuschanden werden, die umsonst abtrünnig wurden.

Was die einzelnen geistigen Güter anbelangt, um die gebetet wird, so erscheinen am häufigsten in unseren Texten Gerechtigkeit und Wahrheit.

> Lege Gerechtigkeit in meinen Mund[4])!
> Lege Wahrheit in meinen Mund,
> Laß gute Gedanken in meinem Herzen sein[5])!

redet der Bab. zu seinem Gott, während der Jude den seinigen angeht mit dem Wunsche:

> Falschheit und Lügenwort laß fern von mir sein[6])!

Ein besonderes Anliegen des Juden ist es, daß er sich nicht versündige. Darum lesen wir Bitten wie die folgenden:

[1]) Jer. 15, 19 ff. läßt uns ahnen, was für hohe geistige Güter Jeremia für sich von Jahve erbeten haben muß, aber die Gebete selbst teilt er uns nicht mit.

[2]) Vgl. noch Ps. 19, 15; 25, 4—5; 43, 3; 86, 11; 119, 66; 139, 24; auch Jes. 2, 3 = Mi. 4, 2.

[3]) Vgl. Hehn, Hymnen an Marduk S. 293.

[4]) J. I. S. 501, vgl. auch S. 405, S. 416, S. 445.

[5]) Hehn Hymnen an Marduk XIII 13 f.; Weber, Lit. S. 152. Für Weisheit vgl. die schon zit. Stelle J. I. S. 398 f.

[6]) Prov. 30, 8; vgl. Ps. 119, 29.

Setze meinem Mund eine Wache, Jahve,
Bewahre die Tür meiner Lippen!
Laß nicht zu, daß sich mein Herz zu böser Sache neige,
Daß ich mit Leuten, die Uebeltäter sind, in Gottlosigkeit schlimme Taten verübe,
Und laß mich nicht mitessen von ihren Leckerbissen! (Ps. 141, 3 f.).

Auf das schöne Gebet Nabonèds um demütigen Sinn sei auch in diesem Zusammenhang noch einmal hingewiesen (vgl. S. 3). Allein dem Juden ist es jedoch vorbehalten gewesen, zu erkennen, daß das Dichten des menschlichen Herzens böse ist von Jugend auf (Gen. 8, 21), daß also Jahve um keine wertvollere Gabe gebeten werden kann als um ein neues Herz:

Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz
Und bringe in mich einen neuen, gewissen Geist!
Verwirf mich nicht von deinem Angesicht
Und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir! (Ps. 51, 12)[1].

Gerade daß es zu einer solchen Bitte in der bab. religiösen Literatur keine Parallele gibt, zeigt besonders deutlich, wie viel tiefer der Jude in das Verständnis der geheimnisvollen Beziehungen des Menschenherzens zur Welt des Göttlichen eingedrungen ist.

Und noch ein Punkt muß genannt werden, an dem der Parallelismus des beiderseitigen religiösen Empfindens sein Ende erreicht hat. Prov. 30, 8 f. lesen wir:

Armut und Reichtum gib mir nicht.
— — — — — — — —
Ich möchte sonst, wenn ich satt würde, verleugnen
Und sagen: Wer ist Jahve?
Oder wenn ich zu arm würde, stehlen
Und mich am Namen meines Gottes vergreifen[2].

Wohl kann auch der Bab. einmal, wenngleich nur ausnahmsweise, sein Geschick vertrauensvoll in die Hand seines Gottes legen und sprechen:

Gewähre mir, was dir gut dünkt, denn du bist der, der mein Leben geschaffen hat
J. I. S. 402),

aber daß er je einmal auf irdisches Glück verzichtet hätte, um die innere Gemeinschaft mit seinem Gotte nicht zu verlieren, dafür haben wir keine Zeugnisse.

Es ist selbstverständlich, daß bei dem Gebet, das aus der Sorge um die Zukunft herausgeboren ist, die sämtlichen Mittel zur Anwendung gelangen, die das Gebet wirkungsvoll machen sollen und die oben S. 4 ff. namhaft gemacht wurden — es braucht von ihnen hier nicht noch einmal die Rede zu sein. Nur auf zwei Punkte sei in der Kürze hingewiesen:

Der Gedanke an die Zukunft ist es in erster Linie, der den Menschen dazu veranlaßt, magischen Hilfsmitteln sich zuzuwenden. Die Beschwörung hat in Bab. zwar vor allem den Zweck, den Menschen von einer augenblicklich vorhandenen Notlage zu befreien (Krankheitsbeschwörung!), sie dient nur selten der Beeinflussung der Zukunft (einzelne Fälle siehe unten S. 54). Vor allem gibt sie sich

[1]) J. I. S. 432:
Der Gott, der mich erzeugt, möge an meiner Seite stehen,
Meinen Mund zu reinigen, meine Hände zu leiten!
und Zimmern, Bußps. IX 53 (VI R 66 Nr. 2):
Mache rein meine Schlechtigkeit, errette meine Seele!
Diese Stellen drücken in keiner Weise einen ähnlichen Gedanken aus. Sie beziehen sich auf Beschwörungszeremonien, die ausschließlich die Befreiung von äußerlichem Uebel zum Zwecke haben.

[2]) Vgl. auch den Sinnspruch Ps. 62, 11:
Nimmt der Reichtum zu, so hängt nicht das Herz daran!

nie mit Behexungen ab, d. h. sie geht nicht darauf aus, durch Vernichtung oder Schädigung eines anderen Menschen die eigene Zukunft zu sichern. Daß der Bab. an die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher Praktiken glaubte und mit ihnen rechnete, zeigen deutlich die vielen erhaltenen Beschwörungsformeln gegen Zauberer und Hexen und das durch diese angerichtete Unheil. Die offizielle bab. Religion hat sich je und je in den Dienst der Bekämpfung dieser Unholde gestellt, niemals aber, soweit unsere Kenntnis reicht, ihren Gläubigen die Mittel an die Hand gegeben, selbst solche schlimmen Einflüsse auszuüben. Höchstens wenn es gelang, einen anderen Menschen als Zauberer, bzw. als Hexe zu verdächtigen und auf diese Weise den offiziellen Kultusapparat gegen ihn in Bewegung zu setzen, konnte sie zu solchen dunklen Machenschaften mißbraucht werden[1]). Daß auch in Isr. der Jahve-Glaube mit solchen Dingen nichts zu tun hatte, zeigt besonders deutlich die Bileam-Geschichte (Num. 22—24). Dort will der Moabiterkönig Balak durch Bileam eine Art Beschwörung des Volkes Israel vornehmen lassen, die seinem Siegeszug Einhalt tun soll. Die Beschwörung, die als Beschwörung im Namen Jahves gedacht war, mißlingt, ein Beweis dafür, daß Jahve es ablehnt, sich in den Dienst des menschlichen Egoismus zu stellen (vgl. auch Hi. 31, 30 und Prov. 26, 2).

Das Orakel dient sowohl der Beseitigung der Not der Gegenwart, als auch der Behebung der Sorge um die Zukunft. Jenes, indem es die Ursachen der Notlage erkennen und die Mittel zu ihrer Abstellung finden lehrt, dieses, indem es die Zukunft enthüllt und so den Menschen instand setzt, sich auf sie einzurichten. Daher in Bab. die regelmäßige Beobachtung der Himmelserscheinungen, die vor allem die Sicherheit des Staatswesens garantieren soll[2]). In Israel finden wir auch in der älteren Zeit keine Spur von einem solchen regelmäßigen Beobachtungsdienst, der, ohne daß eine augenblickliche, ausdrückliche Veranlassung vorgelegen hätte, auf alle Fälle gewisse bedeutungsvolle Erscheinungen registriert, um für alle denkbaren Möglichkeiten gewappnet zu sein[3]). Das isr. Orakel scheint immer nur in ganz konkreten Fällen angerufen worden zu sein; es wurden ihm bestimmte Fragen vorgelegt, auf die bestimmte Antworten erfolgten — oder auch nicht erfolgten[4]). Hievon wird weiter unten zu reden sein.

Das hauptsächlichste Mittel, um ganz im allgemeinen, ohne daß ein bestimmter Anlaß vorlag, die Zukunft günstig zu beeinflussen, ist bei allen Völkern das Amulett. Ihm werden magische Kräfte zugeschrieben, die dem Träger zugute kommen. Unheil wird von ihm abgewandt und das Glück ihm zugeführt. In Bab. gab es wohl zwei Formen von Amuletten, solche, die den Zweck hatten, den Schutzgott des Trägers an diesen zu fesseln, und solche, die unmittelbar böse Dämonen vertrieben sollten. Die ersteren trugen zumeist das Bild des Schutzgottes oder der Schutzgöttin und eine auf diese bezügliche Inschrift; die anderen bestanden aus einem geweihten Dämonenfigürchen oder einem Täfelchen, auf dem eine Dämonenbeschwörung dargestellt war, und waren vielfach ebenfalls mit einer

[1]) Bes. auch Cod. Ham. IV 33 ff. (s. bei Gr. I. S. 143 § 2). Höchstens anläßlich von Staatsaktionen, deren Gottwohlgefälligkeit durch ein Orakel sichergestellt ist, bedient man sich einer Unheilsbeschwörung; so erläßt Sanherib zur Unterstützung seines Feldzugs eine Unheilsverfluchung gegen Babylon (A. Jeremias ATAO. S. 172).

[2]) Als Muster eines Gebets anläßlich astronomischer Vorzeichen vgl. Z. I. S. 557.

[3]) Vgl. Jer. 10, 2 auch Jer. 8, 2.

[4]) Vgl. z. B. Jos. 7, 16 ff.; Jud. 18, 5 f.; 20, 18; I. Sam. 10, 22; 23, 1 ff.; 23, 9 ff.; 30, 7 ff.; II. Sam. 2, 1; 21, 1; u. a. m. Ueber die Fälle, in denen keine Antwort erfolgt, vgl. S. 94 Anm. 2.

entsprechenden Inschrift versehen[1]). Daß auch bei den Israeliten Amulette vielfach getragen wurden, ergibt sich aus den bei den Ausgrabungen in Palästina gemachten Funden mit Sicherheit[2]). Für die Religion des AT. ist es nun aber, wie bei der Beschwörung und beim Orakel, bezeichnend, daß sie sich früh auf eine Stufe erhebt, für die das Amulett bedeutungslos wird. Es ist im AT. nirgends mehr genannt[3])! Und wo es sich als tatsächlicher Brauch erhalten hat und in die Jahvereligion eingegliedert wurde, wie bei den Quasten und Schnüren am Gewand (Num. 15, 37 ff.; vgl. Dt. 22, 12), ist der eigentliche Sinn der Uebung durch eine neue Deutung völlig verwischt[4]).

Stark magischen Anstrich hat im AT. eine Handlung zur Beeinflussung des zukünftigen Geschehens, die uns II. Kön. 13, 14–19 erzählt ist. Auf Befehl Elisas, der dem Tode nahe ist, soll Joas, der König von Israel, mit Pfeilen auf den Boden schlagen: je öfter er schlägt, desto größer wird der Sieg, der ihm über die Aramäer verheißen ist. Der König weiß nicht, um was es sich handelt, ahnungslos hält er sein und seines Volkes Geschick in den Händen. Deshalb schlägt er auch nur dreimal auf den Boden. Dies zeigt, daß es sich hier nicht um einen auch sonst geübten Brauch zur Beeinflussung des Schicksals handelt; nur der Wille des anwesenden Gottesmannes gibt der Handlung ihre Wirkungskraft. Aus diesem Beispiel ergibt sich, daß auch das AT. Persönlichkeiten kennt, die durch den Verkehr mit der Gottheit instand gesetzt sind, auf die Gestaltung des künftigen Geschehens einzuwirken. Alle Propheten werden als solche Persönlichkeiten gegolten haben; Jeremia muß sich ausdrücklich gegen den Vorwurf wehren, daß er das Unheil über Jerusalem herbeiführe (Jer. 17, 16). Dies mag in dem genannten Fall ein falscher Verdacht gewesen sein; daß er aufkam, kann nicht wundernehmen bei dem Glauben an die wirkende Macht, die man dem menschlichen Worte, und vor allem dem eines Gottesmannes, zuschrieb[5]). Und daß auch Jeremia Handlungen vollzogen hat oder vollziehen ließ, die bestimmte Ereignisse herbeiführen sollten, zeigt Jer. 51, 59–64, eine Stelle, an der nicht ein symbolischer, sondern ein wirkungskräftiger Akt beschrieben ist. Was die jüd. Gottesmänner aber vom Zauberer bzw. von der Hexe scheidet, das ist der Umstand, daß sie niemals aus selbstischen Motiven heraus von ihrer Kraft Gebrauch machen; sie handeln auf Jahves Geheiß und vollführen Jahves Werk und suchen die Zukunft so zu gestalten, daß Jahves Pläne durch sie zur Durchführung kommen. Mag also die Methode ihres Vorgehens in einzelnen Fällen noch stark magische Elemente enthalten und insofern Aehnlichkeit mit heidnischen Bräuchen aufzuweisen haben, das eigentlich Religiöse an ihrem Tun, nämlich die Absicht, aus der heraus sie handeln, steht auf einer wesentlich höheren Stufe[6]).

---

[1]) Proben solcher Inschriften s. bei Weber, Dämonenbeschwörung, S. 35 f. und Frank, Bab. Beschwörungsreliefs S. 52 f. und S. 88. Abbildungen bei Frank a. a. O. und Gr. II. Abb. 182.

[2]) Abb. bei Gr. II. Abb. 185–191. Wenn die hier dargestellten Amulette auch zum Teil aus vorisraelitischer Zeit stammen, so ist doch mit Sicherheit anzunehmen, daß mancher ähnliche Gegenstand sich auch in isr. Gebrauch befand (vgl. Volz, Altert. S. 183).

[3]) Oder doch? Gen. 35, 4; 38, 18; Josua 2, 18; Jes. 3, 18? Daß die an diesen Stellen genannten Gegenstände die Eigenschaften eines Amuletts besessen hätten, ist im Texte nicht gesagt. Jud. 8, 21 befinden sich die Amulette in heidnischem Besitz

[4]) Vgl. außer den Kommentaren: Volz, Altert. S. 183; Benzinger, Archäologie S. 82; Bertholet, Kulturgeschichte S. 29, S. 40 ff., S. 100, S. 126; Döller, Gebet S. 83 f. und S. 88.

[5]) Vgl. I. Kön. 18, 17 und die Segen und Flüche der Patriarchen.

[6]) Eine Ausnahme von dieser Regel machen nur einige der Elisa-Geschichten.

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß die Sorge um die Zukunft überhaupt einen außerordentlich starken Einfluß ausübt auf die gesamte religiöse Lebensführung. Die Not, die augenblicklich vorhanden ist, lehrt beten, aber die Angst um das zukünftige Geschick lehrt am Gebet festhalten auch dann, wenn die Not selbst längst schon beseitigt worden ist, sie lehrt also das ganze Menschenleben nach dem Willen der Gottheit einzurichten. Auch heute noch ist die meiste Religion Angstreligion, einerlei, ob sich die Furcht auf das diesseitige oder auf ein jenseitiges Ergehen bezieht; in beiden Fällen ist das Motiv zur Religion also kein religiöses, sondern ein egoistisches. Der tiefste Grund hiefür ist der Glaube an die göttliche Vergeltung, von dem oben S. 22 ff. schon die Rede gewesen ist.

In dieser egoistischen Grundmotivierung des religiösen Lebens sind sich die Bab. und die landläufige[1]) at. Religion durchaus gleich. Auch „die Gebete der AT.-Propheten und der Psalmen weisen fast durchgängig irgendwelchen eudämonistischen Einschlag auf“ [2]).

Um zuerst von der bab. Religion zu reden, so braucht der eudämonistische Grundzug ihres Wesens, auch soweit sie sich auf die Zukunft bezieht, nicht lange bewiesen zu werden; fast jedes ihrer Zeugnisse genügt zur Erhärtung dieser Tatsache. Daß das ganze, so außerordentlich fein ausgebaute System der Vorzeichenkunde nur dem einen Zwecke dient, den Menschen instand zu setzen, künftigem Unheil aus dem Wege zu gehen, leuchtet ohne weiteres ein. Und welche Erwägungen sonst es waren, die den Menschen zum Gebet und zum Opfer antrieben, möge nur e i n Beispiel dartun:

Beten, Flehen und demütiges Niederwerfen
Sollst du ihm (Gotte) allmorgentlich geben, dann wird er dir reiche Fülle geben,
Und im Uebermaß wirst du mit Gottes Hilfe Wohlergehen finden.

— — — — — — — — —

(Gottes-)furcht gibiert Gnade,
Opfer macht das Leben überläng
Und Gebet löst Sündenschuld (Gr. I. S. 9) = Weber, Lit. S. 310).

Im AT. ist die ganze Gesetzesreligion auf das Streben des Menschen nach Wohlergehen aufgebaut (vgl. z. B. Dt. 4, 1; 5, 30; 7, 12 u. a. m.), ja unter welchem Gesichtspunkt selbst ein Mann wie Nehemia seinen Gottesdienst stellte, zeigt seine, öfters wiederholte Bitte:

Gedenke mir, o mein Gott, zum Besten alles, was ich um dieses Volkes willen getan habe! (5, 19 u. Par.)

Auf die Frömmigkeit der meisten Psalmen wirft ein schlagendes Licht Ps. 119, 17:

Tue deinem Knechte wohl, daß ich lebe, so will ich dein Wort beobachten (vgl. Ps. 19, 12)

Und auch die Propheten[1]) appellieren bei ihrer Bußpredigt durchweg an das Gefühl der Angst vor dem kommenden Gericht, von Amos an, der seinem Volke zuruft:

Fragt nach Jahve, damit ihr am Leben bleibt! (5, 6),

bis auf Jeremia, der mahnt:

Brecht euch einen Neubruch und säet nicht in die Dornen hinein!
Beschneidet euch für Jahve und entfernt die Vorhaut eures Herzens!

---

[1]) Es sei ausdrücklich bemerkt, daß das hier über die egoistische Motivierung der isr. Religion Gesagte nur für die Durchschnittsreligion und für die Verkündigung der Propheten gilt. Ob und inwieweit sich einzelne Fromme zu wirklich religiösen Motiven aufgeschwungen haben und inwieweit sich die Propheten selber von solchen leiten ließen, werden die folgenden Abschnitte zu untersuchen haben.

[2]) Heiler, Gebet, S. 370.

Daß nicht wie Feuer losbreche mein Grimm und brenne und niemand löscht (4, 3 f.),

und auf Ezechiel, für den, nicht nur im Volksleben, sondern auch im Einzelleben „die Bekehrung nur Mittel ist, der Strafe zu entgehen“[1]).

Was aber doch die isr.-jüd. Durchschnittsreligion und die Verkündigung der Propheten trotz des im allgemeinen gleichen egoistischen Motivs über die bab. Religion hinaushebt, das ist der Umstand, daß es vor allem das sittliche Leben ist, das durch die Angst vor der Zukunft beeinflußt wird. Alle at. Schriften enthalten mehr oder weniger deutlich den Gedanken, daß der, der Jahves Wohlgefallen und damit sein eigenes Wohlergehen erringen will, ein Leben der Sittlichkeit führen muß. Bloße mechanische Gesetzlichkeit wird nirgends, auch bei P. nicht, gefordert, der eigentliche Grundgedanke ist ein durchaus sittlicher, der des Gehorsams, den Jahve auf Grund seiner Gebote von seinem Volke verlangt[2]). Und daß im Psalter und bei den Propheten die Sittlichkeit durchaus die vita religiosa bestimmt, bedarf keines Beweises[3]). So stoßen wir auf die eigentümliche Tatsache, daß das an und für sich nicht eigentlich sittliche Motiv der Sicherung des eigenen Lebens im Blick auf die Zukunft für den Israeliten zu einem der stärksten Antriebe geworden ist zu einem sittlichen Leben, in dem der nackte Egoismus sehr wesentlich eingeschränkt werden mußte[4]). Ja, daß bei den vorexilischen Propheten und in einer Reihe von Psalmen das kultische Element aus dem Gottesdienst ganz ausgeschieden und dieser auf ein Leben der Sittlichkeit konzentriert ist, ist bekannt. Aus Bab. haben wir keine Zeugnisse darüber, daß wirklich die Sittlichkeit zum Zentrum des religiösen Lebens geworden wäre — wenn auch nur bei einzelnen Persönlichkeiten. Nicht der einheitliche sittliche Grundzug des Lebens ist es, der das Wohlgefallen der Götter und damit die Sicherstellung des Lebens des Individuums verbürgt; es sind immer die Einzelleistungen, die den Göttern dargebracht werden müssen[5]).

Nicht nur der Gedanke an die Zukunft ganz im allgemeinen treibt den Menschen zur Gottheit, es gibt einzelne Erlebnisse, durch die ihm etwaige drohende Gefahren besonders deutlich vor die Augen gestellt werden und die dadurch zu besonderen Anlässen für ihn werden, im Gebet und Kultus der Gottheit zu nahen. In erster Linie haben wir davon zu reden, daß nach antiker Auffassung vielfach die Gottheit selbst es ist, die dem Menschen ein Zeichen gibt, aus dem er erkennen soll, daß irgendwelche Gefahr im Verzuge sei. Wir werden dadurch noch einmal auf den Glauben an Vorzeichen geführt, von dem wir oben, S. 6 ff., schon kurz zu reden hatten. Damals haben wir festgestellt, daß er im AT. als Bestandteil der offiziellen Religion mit der Zeit in Abgang gekommen ist und wir haben aus dieser Tatsache gewisse Schlüsse auf das Verhältnis des jüdischen Frommen zur Gottheit gezogen. An dieser Stelle haben wir festzustellen, welch mächtigen Antrieb zum Aufsuchen der Gottheit dieser Glaube enthalten kann.

[1]) Köberle, Sünde und Gnade, S. 222.

[2]) Vgl. Wildeboer, Die Literatur des AT., 2. Aufl., S. 327. Vgl. auch Ps. 19, 8 ff.

[3]) Außerordentlich charakteristisch ist Ps. 24, 1—6: auf der einen Seite ganz egoistisch orientiert (V. 5!), und auf der andern doch vorbildlich in seiner Hochschätzung der Sittlichkeit:

Wer darf zum Tempel auf den heiligen Berg steigen? Nicht: wer Opfer bringt, sondern wer reine Hände und ein reines Herz hat (V. 3 f.). Vgl. auch Ps 34, 10—17.

[4]) Vgl. Gebote wie den Dekalog oder Ex. 23, 4 ff., Gebote, die nicht lange nach Einführung des Priestergesetzes mit diesem zu einer organischen Einheit zusammen gearbeitet wurden.

[5]) Vgl. Sellin, Die at. Religion im Rahmen . . . . . S. 51.

Die Himmelserscheinungen, die in Bab. vor allem beobachtet wurden, vermochten im allgemeinen nur Aufschluß zu geben über etwaige der Gesamtheit drohende Gefahren [1]); sie setzten den offiziellen Kultusapparat in Bewegung, boten aber für den einzelnen kaum Veranlassung, die Gottheit aufzusuchen; sie brauchen uns an dieser Stelle deshalb nicht weiter zu beschäftigen [2]). Für die Einzelpersönlichkeit waren eher eine Menge auffälliger Tatsachen des Naturverlaufs von Bedeutung, vor allem Mißgeburten bei Menschen und Tieren [3]). Ja auch solche Ereignisse, die, wie schon erwähnt (S. 6), für unser Gefühl gar nichts Auffallendes haben, die rein zufällig und völlig harmloser Natur sind, konnten den Bab. in Angst und Schrecken versetzen. Wenn eine Schlange irgendwo herunterfiel (J. II. S. 782 f.), wenn ein Hund vor einem herlief oder gar das Bett, einen Sessel oder einen Tisch anpißte (S. 789 ff.), wenn man ein Schaf antraf, das sein Fell beleckte (S. 820), wenn ein Fuchs in den Tempelbezirk hineinlief (S. 822), wenn einen ein Skorpion biß (S. 825 ff.), wenn eine Frau einen Bart hatte oder ein Maulwurf in ein Haus kroch oder nicht zusammenpassende Tiere (etwa Fuchs und Hund) sich begatteten (S. 966 ff.), oder wenn tausenderlei ähnliche Dinge geschahen, so mußte der Bab. zum Priester gehen, sich sagen lassen, was das Vorzeichen bedeutete und irgendwelche Beschwörungen zu seinem Schutze vornehmen lassen, die in diesem Falle also auf die Zukunft wirken sollten [4]) — beiläufig bemerkt, eine treffliche Einnahmequelle für die Priesterschaft. Daß auch der Vogelflug Beachtung fand, ist selbstverständlich (J. II. S. 804 ff.). Auch Träume waren wichtige Kennzeichen für das, was sich ereignen sollte [5]). Böse Träume wurden zum Teil als Wirkungen der bösen Dämonen aufgefaßt [6]), freundliche dagegen als solche der großen, guten Götter oder der Schutzgötter [7]). Schon der altbabylonische König Gudea erhielt die Anweisungen zu seinem Tempelbau von der Gottheit durch Träume [8]).

Alle die angeführten Beispiele zeigen, wie eng das tägliche Leben des Bab. mit der Religion verflochten war. Jeder Augenblick konnte ihn vor die Notwendigkeit stellen, die Gottheit aufzusuchen, wenn anders er überhaupt um seine Existenz besorgt war.

Im AT. spielen die astrologischen Vorzeichen überhaupt keine Rolle. Dagegen beweist Gen. 25, 21 ff., daß auf sonstige Vorzeichen geachtet wurde und daß auch der Israelite sie als Anlaß benützte, zu Jahve zu kommen, d. h. zunächst, das Orakel zu befragen. An der genannten Stelle heißt es von Rebekka, daß sich während ihrer Schwangerschaft die Kinder in ihrem Leibe stießen. „Da sprach sie: Wenn es so steht, warum lebe ich dann? Und sie ging hin, Jahve zu befragen." Aus dieser Mitteilung erfahren wir, daß es auch im alten Israel in erster Linie die unheilvollen Vorzeichen waren, denen man seine Aufmerksamkeit zuwandte. Die Antwort, die das Orakel der Rebekka erteilte (V. 23), scheint mir nicht darauf hinzudeuten, daß der Orakelpriester ein für allemal festgelegte Deutungen nach bab. Muster in Händen gehabt hätte, die er nur aufzuschlagen brauchte. Dafür ist sie zu sehr gerade auf diesen einen Fall zugeschnitten.

[1]) Beispiele für Beobachtungsberichte s. z. B. J. II. S. 517 ff., Deutungen S. 553 ff.
[2]) Siehe auch J. II. S. 507 ff., wo Texte mitgeteilt sind, die noch von anderen, dem Volksganzen geltenden Vorzeichen (Sturm, Erdbeben u. dgl.) handeln.
[3]) Siehe J. II. S. 836 ff.
[4]) Vgl. auch die Uebersicht bei Weber, Lit. S. 191 ff. und S. 197.
[5]) Vgl. z. B. J. I. S. 320.
[6]) J. I. S. 368
[7]) Vgl. Perry, Hymnen an Sin Nr. 2.
[8]) Vgl. Weber, Lit. S. 215 ff.

Der Verlauf scheint mir eher so gewesen zu sein, daß man, wenn etwas Besorgniserregendes sich ereignete, dies dem Priester mitteilte, und dieser dann jedesmal eine wirkliche Befragung Jahves vornahm, mittels der heiligen Lose oder auf irgendeinem anderen Wege. Es ist bezeichnend für die Religion des AT. im Unterschied zu der Babylons, daß im AT. nirgends eine Spur davon enthalten ist, daß Jahve ein für allemal bestimmt hätte, welche Ereignisse als Glück- bzw. Unglückverheißende zu gelten hätten, und wie sie zu deuten wären. Die systematisierende Tätigkeit der Priesterschaft, die im AT. zu Wort kommt, hat sich nicht auf die Vorzeichen- und Deutungslehre erstreckt: ein sicherer Beleg dafür, daß auch in der früheren Zeit der at. Religion dieses ganze Gebiet nicht im Zentrum des Interesses der Menschen stand, für die diese Priesterschaft zu wirken hatte, daß also auch das Achten auf Vorzeichen nicht so häufig als Anlaß benutzt wurde, zur Gottheit zu kommen, wie in Bab. Als dann später mit dem Aufhören des Orakels diese Anlässe überhaupt wegfielen, bedeutete dies sicherlich in mancher Hinsicht eine Profanierung des täglichen Lebens. Dieses zwang den Juden nicht so wie den Bab., auf Schritt und Tritt sich mit der Gottheit ins Benehmen zu setzen. Dafür war die Bahn frei gemacht zu einer geistigen Gottesverehrung: nicht die Einzelfälle des Lebens — und zwar sehr äußerliche und bedeutungslose Einzelfälle — sollten als göttliche Winke verstanden werden, sondern das Leben als Ganzes sollte unter den Gesichtspunkt der göttlichen Führung treten [1]).

Eine wichtigere Rolle als Vorzeichen auf die Zukunft spielen im AT. die Träume. Zwar redet Jer. 23, 25—28 sehr geringschätzig von ihnen und beweist damit immerhin, daß es auch im Volke des AT. einige wenige erleuchtete Geister gegeben hat, die sich von dem unbedingten Glauben an die Bedeutung der Träume freigemacht hatten. Aber Stellen wie Num. 12, 6; Joel 3, 1 und Hi. 33, 14 f. zeigen, daß auch in der prophetischen (E) und in der nachexilischen Zeit religiöse Führer des Volkes Träume als göttliche Zukunftsoffenbarung voll und ganz gelten ließen. Freilich ist auch hier wie oben bei den Naturerscheinungen festzustellen, daß keine offiziellen Deutungsregeln aufgestellt wurden. Daß Traumdeutung keine Kunst sei, die durch systematische Arbeit ausgebildet und durch Fleiß und Gedächtnis erlernt werden könne, ist Gen. 40, 8; 41, 16 deutlich genug ausgesprochen. Und daß dies auch der Standpunkt der spätesten Zeit gewesen ist, ergibt sich aus Dan. 2, 27 f. Also auch der Traum war kein Erlebnis, dem so große Wichtigkeit beigelegt wurde, daß eine regelmäßige Traumdeutung Bedürfnis gewesen wäre. Wäre dem so gewesen, dann hätte die Priesterschaft in Jerusalem eine solche eingerichtet und wir wüßten etwas davon.

Im allgemeinen scheint man sich mehr nach den Träumen gerichtet zu haben, deren Deutung klar auf der Hand lag. Hi. 33, 14 f. erscheint die Sprache Gottes im Traum als eine für jedermann verständliche [2]). Rätselhafte Träume bedürfen zu ihrer Deutung einer mit einem besonderen Charisma ausgerüsteten Persönlichkeit. Damit war dem Schwindel natürlich Tür und Tor geöffnet, denn „Traumdeuter" werden sich dem Volke zu allen Zeiten angeboten haben, aber die Jahve-

[1]) Der Glaube an Vorzeichen ist im Judenvolk natürlich so wenig ausgestorben wie im abendländischen Christenvolk des 20. Jahrhunderts; er war jedoch mit dem Aufhören des Jahve-Orakels kein Bestandteil der legitimen Religion mehr, er war Aberglaube geworden. Man konnte ein Frommer im höchsten Sinne sein, ohne ihn zu teilen.

[2]) Auch der Traum Labans (Gen. 31, 24) und der Abimelechs (Gen. 20, 3) brauchen keine Deutung und der Sinn der Träume Josephs (Gen. 37) und des midianitischen Soldaten (Jud. 7, 13 ff.) liegt auf der Hand: weder Joseph noch der Soldat sind über ihn irgendwie im Zweifel.

religion hatte an diesem Schwindel kein Teil[1]). Ihr Mangel liegt höchstens darin, daß sie den von Jeremia eingenommenen Standpunkt nicht festgehalten bzw. weiter ausgebaut hat.

Waren bedeutungsvolle Ereignisse und Träume Mittel, durch die sich die Gottheit kundtat, die sowohl dem Bab. als auch dem AT. bekannt waren, so haben wir nun noch eine Offenbarungsmöglichkeit zu besprechen, für die sich die Parallele in der bab. Religion nicht nachweisen läßt: die Sendung von Propheten, durch die Jahve zu seinem Volke redet.

Sie erhalten von ihm Offenbarungen, die sich in der klassischen Zeit des Prophetismus vor allem auf das kommende Strafgericht beziehen. Sie verkünden die empfangene Botschaft in der Oeffentlichkeit und wecken die Sorge um die Zukunft auf in den sorglosen Herzen ihrer Zeitgenossen, indem sie ihnen das geschaute drohende Unheil vor Augen stellen und sie so für Gott zu gewinnen suchen.

Unheilszeiten als Folgen göttlichen Zorns kennt auch der Bab. Man denke an die Sintflut oder an den Mythus von Ea und Atarhasis[2]), wo wegen der immer wachsenden Sünden der Menschheit diese durch immer neu einsetzende Plagen dezimiert und schließlich — so scheint es — ausgerottet wird, so daß sie neu erschaffen werden muß. Auch eine gegen Bab. speziell gerichtete Drohweissagung ist uns erhalten (vgl. Gr. I. S. 75 f.).

In der bab. Literatur gibt es also Stücke, die inhaltlich in gewissem Sinne Parallelen bilden zur Unheilsweissagung der klassischen Propheten[3]). Es müssen jedoch zwei Momente hervorgehoben werden, durch die die isr. Prophetie religiös in ein ganz eigenartiges Licht gerückt wird, so daß die scheinbaren bab. Parallelen sich als etwas ganz anderes ausweisen. Einmal: den isr. Propheten kommt es nicht an auf eine Schilderung der Unheilszeit, sondern auf Bekehrung ihrer Volksgenossen (vgl. die Definition der wahren Prophetie in Jer. 23, 22). Die Schilderung des Unheils hat einzig und allein den Zweck, das Volk zu veranlassen, Jahve zu suchen. Die bab. Ausmalungen der Fluchzeit sind, wo sie sich auf die Vergangenheit beziehen (z. B. Ea und Atarhasis), Produkte der Geschichtswissenschaft, wo sie von der Zukunft handeln, wie bei dem zuletzt erwähnten Texte, Produkte priesterlicher Spekulation. Nirgends werden sie für das religiöse Leben des Volkes fruchtbar gemacht, nirgends schließt sich an sie eine Ermahnung oder Warnung. Dieser ihr wissenschaftlich referierender Charakter zeigt sich auch in der geringfügigen Rolle, die der Hinweis auf die Sünde in ihnen spielt; er fehlt nicht ganz (Ea und Atarhasis), er beschränkt sich aber auf gelegentliche Erwähnungen. Einzelne bestimmte Sünden, die abgelegt werden sollten, werden überhaupt nicht namhaft gemacht. Bei einer Besprechung der Triebkräfte des religiösen Lebens haben die bab. Fluchzeitschilderungen also überhaupt auszuscheiden — sie bildeten, soweit wir zu sehen vermögen, überhaupt keine solchen. Die Unheilsverkündigung der isr. Propheten wirkte in stärkstem Maße religionsbildend und -vertiefend. Beweis hiefür ist der Jüngerkreis eines Jesaia, die Tatsache der Dt.-Reform und die andere Tatsache, daß das isr. Volk im Exil seinen Gott nicht verloren hat.

[1]) Daß es in Bab. offiziell anerkannte, berufsmäßige Traumdeuter gab, ergibt sich aus Dan. 2, 2.

[2]) Uebersetzt bei Gr. I. S. 61 ff., vgl. auch Weber, Lit. S. 94 f. und auch den Irra-Mythus bei Gr. I. S. 71 ff.; Weber a. a. O. S. 104 ff.

[3]) Vgl. auch zu dieser Art von Literatur: Weber, Lit. S. 107 f. und Jeremias HAOG. S. 214 ff.

Das zweite, worauf noch hingewiesen werden muß, ist das, daß nicht nur der Inhalt einer Unglücksbotschaft religiös aufrüttelnd wirkt, viel hängt auch ab von der Persönlichkeit, die die Botschaft verkündigt. Wohl konnte ein Satz wie der, daß der Tag Jahves Finsternis sei und nicht Licht (Am. 5, 18), ein gewaltiger Antrieb sein zur Selbstbesinnung; seine volle Wirkung entfaltete er aber doch nur dann, wenn hinter ihm eine Persönlichkeit stand, der man es zutraute, daß sie einer göttlichen Botschaft gewürdigt worden sei. Die Berufung auf ein visionäres Erlebnis hätte vielleicht dem Volke gegenüber als Ausweis einer göttlichen Sendung genügt, die sittlich-religiöse Aufgabe der Propheten erforderte jedoch gewisse persönliche Eigenschaften. Es war nötig, daß die Strafpredigt aus wirklich echter sittlicher Entrüstung herausgewachsen war. Man mußte es dem Propheten anmerken, daß es ihm persönlichen Schmerz bereitete, mitansehen zu müssen, wie das Gebot seines Gottes mißverstanden, ja geflissentlich übertreten wurde. Man mußte es ihm zutrauen, daß er selbst in seinem Denken und in seinem Leben auf Gottes Seite stehe. Er mußte die Echtheit seines Wirkens beweisen durch persönliche Opfer, die er für Gottes Sache brachte. Leidensbereitschaft, wenn nötig, Todesbereitschaft, gehörte zu seinen Amtsaufgaben.

Wir haben hiemit die höchstmögliche Form der Gottesoffenbarung aufgezeigt: es ist die menschliche Persönlichkeit, nicht insofern sie Träger göttlicher Einzeloffenbarung ist, sondern insofern sie selbst als Persönlichkeit von Gott ergriffen ist, insofern sie ein solches Leben der Gemeinschaft mit Gott führt, daß sie in ihrem Reden und Tun gewissermaßen eine anschauliche Verkörperung des göttlichen Willens darstellt. Solchen Persönlichkeiten eignet die höchste religiöse Werbekraft, darum sucht auch das Christentum die vollkommene Gottesoffenbarung nicht in der Natur oder in der Menschheitsgeschichte, auch nicht in einzelnen, etwa visionär empfangenen Gottesworten, sondern in der vollkommen mit Gott verbundenen Persönlichkeit, in Christus. In den a.t. Propheten treten uns Männer entgegen, die natürlich auch ihre menschlich unvollkommene Seite hatten[1]), die aber doch zu den stärksten religiösen Persönlichkeiten gehören, von denen uns die Geschichte berichtet, und deren Lebensbild auch heute noch seine das religiöse Leben fördernde Kraft nicht verloren hat.

Freilich, sowie wir die Frage aufwerfen, inwieweit die Propheten unter diesem Gesichtspunkt, d. h. um des in ihnen sich kundtuenden religiösen Lebens willen, im AT. als Wecker solchen Lebens gewertet worden sind, stoßen wir wieder auf eine der Schranken des AT. Ganz fehlt das Verständnis für den Frömmigkeit schaffenden Einfluß des religiösen Heros zwar nicht. Dies beweist die Tendenz der Erzähler der Patriarchengeschichte, die vor allem in Abraham und Joseph Musterbilder der Frömmigkeit zu zeichnen versuchen; sie verfolgen damit sicherlich seelsorgerliche Zwecke. Auch die Chronik möchte mit ihren Schilderungen eines David, eines Salomo, eines Hiskia und Josia die Treue im Befolgen des Gesetzes bei ihren Zeitgenossen stärken. Am meisten Verständnis verrät der Verfasser von Jes. 53, der zeigt, wie unter dem Eindruck einer religiösen Persönlichkeit falsche Meinungen sich ändern können, Erkenntnis der Sünde entsteht und grundlegende religiöse Fortschritte gemacht werden (stellvertretendes Leiden!). Dies alles sei ausdrücklich hier festgestellt und anerkannt.

Aber es sind doch nur einzelne Stellen im AT., in denen das religiöse Persönlichkeitsideal in seiner werbenden Kraft erkannt ist. Gerade hinsichtlich der Propheten muß hervorgehoben werden, daß das AT. sie in erster Linie um des

[1]) Vgl. Jer. 38, 24–28.

willen, was sie verkündigten, und nicht um deswillen, was sie innerlich waren, der Nachwelt überliefert hat. Die Absicht ging also nicht dahin, zu zeigen: solche Helden sind sie gewesen; gehe hin und werde auch ein solcher! Für Gottesmänner galten sie vor allem deswegen, weil ihre Unheilsbotschaft im Exil in Erfüllung gegangen war. Man zog aus dieser Tatsache den Schluß, daß auch die Heilsbotschaft sich noch erfüllen werde, und um diese war es den späteren Geschlechtern in erster Linie zu tun, wie sich aus den vielfachen Ergänzungen und Erweiterungen, die dieser zuteil wurden, klar ergibt[1]). Durch die Heilsbotschaft wirkten sie auch nach ihrem Tode und nach dem Exil noch in hervorragendem Maße Frömmigkeit weckend.

Was ihren Zeitgenossen und auch den späteren Juden an diesen Männern im Vordergrund des Interesses stand, war also das Moment, das wir oben, S. 56, hervorgehoben haben, nämlich, daß die Propheten die Sorge um die Zukunft wachgehalten haben und immer wieder wach erhielten. Man schätzte sie als Träger einer Gottesbotschaft, und das Moment, das uns Heutigen als das religiös wertvollste an ihnen erscheinen möchte, ihre Persönlichkeit, wertete man mehr nur als den Faktor, der ihrer Botschaft die gewaltige, packende Kraft verliehen hat[2]).

Darum wird uns auch so wenig aus dem Leben dieser Gottesmänner berichtet. Und was wir aus ihm erfahren, das erfahren wir deshalb, weil es nötig ist zum Verständnis eines einzelnen Gotteswortes, nicht, weil das Verhalten des Propheten als wert erschien, der Nachwelt überliefert zu werden. Eine rühmliche Ausnahme bildet hierin nur die Jeremia-Biographie des Baruch. Immerhin zeigt der Kranz von Legenden, der sich im Laufe der Jahrhunderte um die größten der Prophetengestalten geschlungen hat, daß ihr Lebensbild auf die späteren Geschlechter seines Eindrucks doch nicht ganz verfehlt hat.

Haben somit die Männer, die dem AT. seine Gestalt gaben, auch nicht durchweg denselben scharfen Blick für den Wert der religiösen Persönlichkeit bewiesen wie die neutestamentlichen, so ist es doch bemerkenswert, daß wir bei dieser ganzen letzten Erörterung von bab. Parallelen gar nicht zu reden hatten. Wo sich im AT. wenigstens Ansätze zeigen, da fehlen in der bab. Literatur auch diese. Dort taucht der Gedanke gar nicht auf, daß es eine besondere Großtat der Gottheit sein kann, in ein Menschenherz religiösen Opfermut zu pflanzen. Die bab. Religion kennt den Begriff der religiösen Persönlichkeit überhaupt nicht.

War seither davon die Rede, daß die Gottheit selbst, sei es durch irgendwelche Vorzeichen oder Träume, sei es durch prophetische Persönlichkeiten, die Menschen auf Gefahren, die in der Zukunft drohen, aufmerksam macht, so ist nun noch davon zu handeln, daß auch abgesehen von solch unmittelbaren göttlichen Botschaften das Leben selbst Situationen genug herbeiführt, in denen dem Menschen die gefährliche Unsicherheit seiner Lage unmittelbar zum Bewußtsein kommt, und er so veranlaßt wird, die Hilfe der Gottheit anzurufen. Wenn man einer gefährlichen Situation entgegengeht, so betet man wohl, wie Jakob gebetet hat, als er sich auf die Begegnung mit seinem Bruder Esau rüstete: „Ach errette mich!" (Gen. 32, 12); wenn man vor einer schweren Aufgabe steht und nicht recht weiß, wie man sich ihrer entledigen soll, so spricht man wohl, wie Elieser gesprochen hat, als er das Ziel seiner Reise erreicht hatte und nunmehr für seines Herren Sohn

[1]) Belege siehe in den verschiedenen „Einleitungen in das AT.".

[2]) Vor allem in den Psalmen, in denen doch auf so viele, Frömmigkeit stärkende Momente in Natur und Geschichte hingewiesen wird, spielt das Charakterbild der Propheten gar keine Rolle.

eine Braut werben sollte: „Jahve . . . . laß es mir heute glücken!“ (Gen. 24, 12). Noch sicherer ist in der Frühzeit von Israels Geschichte die Orakelbefragung. So vergewissern sich die fünf Daniten (jud. 18, 5 f.) durch dieses Mittel, daß Jahves Wohlgefallen auf ihrer Reise mit ihnen sei. David möchte nach Sauls Tod Auskunft darüber haben, was er tun soll. Der Königsthron ist frei, rasches Zugreifen kann ihn in Davids Gewalt bringen. Aber ist eine solche Handlungsweise die richtige? ist sie Gott wohlgefällig? David frägt Jahve: „Soll ich in eine der Städte Judas ziehen?“ Jahve antwortet ihm: „Ja!“ Als sodann David fragte: „Wohin soll ich ziehen?“, antwortet er: „Nach Hebron“ (II. Sam. 2, 1). Aus derselben Grundanschauung heraus heißt es in einem bab. Texte: „Es sucht jemand Rat und will eine umsichtige Entscheidung treffen — fürwahr, an Marduk wendet er seinen Sinn“ (Hehn, Sünde S. 32).

Die Gelegenheiten, bei denen man so im Blick auf die Zukunft sich an die Gottheit wandte, waren natürlich so zahlreich, wie eben das Leben sie bot. Das Material, das uns die Literatur bietet, ist auch hier eine rein zufällige Auslese; ich verzichte also auch hier (wie o. S. 28) auf eine genaue Aufzählung im einzelnen und beschränke mich auf die Erwähnung einiger besonders charakteristischer Gebiete.

Besonders rege ist der Verkehr mit der Gottheit im Kriege, denn folgenschwere Entschlüsse sind ständig zu fassen, das Kriegsglück ist ein unberechenbarer Faktor und das Leben jedes einzelnen ist ständig der Gefahr ausgesetzt. Was Wunder, daß man nichts unternahm, ohne der göttlichen Zustimmung sicher zu sein. Die in den ass. Kriegsberichten ständig wiederkehrende Redensart, auf die schon oben verwiesen wurde, Ina tukulti ili Aššur bezieht sich sicherlich auch auf ein Orakel; Jastrow schlägt vor, šir tukulti oder šir takilti mit „Ermutigungsorakel“ zu übersetzen (J. II., S. 150)[1]. Und oft wird uns von ass. Königen berichtet, daß sie vor einer Schlacht ausdrücklich um göttlichen Beistand gebetet haben[2]). In Israel hielt man es auch nicht anders. Wie oft läßt David den Ephod bringen, um Jahve zu befragen (I. Sam. 23, 1 f.; 9 ff.; 30, 7 ff.; vgl. I. Sam. 14, 18; 14, 37). Ja, Saul geht in seiner Verzweiflung, als ihm Jahve keine Antwort erteilt (I. Sam. 28, 6), zu der Totenbeschwörerin nach Endor. Und Zedekia läßt — ein Zeichen, wie sich das religiöse Empfinden inzwischen weiter entwickelt hatte — während der Belagerung Jerusalems den Propheten Jeremia rufen und frägt ihn: „Ist ein Wort von seiten Jahves da?“ (Jer. 37, 17)[3]).

Ein zweites wichtiges Lebensgebiet, auf dem man die Hilfe der Gottheit nicht entbehren konnte, war die Gesetzgebung und die Rechtsprechung. Das Recht steht unter dem ganz besonderen Schutz der Gottheit. Sie gibt in letzter Linie die Gesetze und sie wacht über ihre richtige Anwendung. „Das Gericht ist Gottes“ heißt es Dt. 1, 17, und wer dem Spruch des ordentlichen Gerichts widerstrebt, muß sterben, als ob er sich an Jahve selbst versündigt hätte (Dt. 17, 12). Auch Hamurapi gibt seine Gesetze im Auftrag Marduks (Cod. Ham. V. 14 ff.). Vor allem Šamaš ist der Hüter der Rechtspflege. In einem Hymnus an ihn heißt es (Zimmern in AO XIII 1 S. 25):

> Den schlechten Richter lässest du Fesselung sehen.
> Der Bestechung annimmt, nicht recht leitet, dem legst du Strafe auf,

---

[1]) Viele Beispiele solcher Orakelanfragen und -antworten s. bei J. I. Kap. XIX.

[2]) Vgl. z. B sechsseitiges Tonprisma Sanheribs bei Delitzsch, ass. Lesestücke V. 50 f. und 63. Ein interessantes Beschwörungsritual, das beim Beginn des Feldzugs angewendet wurde, s. Zimmern, Rit. Nr. 57.

[3]) Zum Opfer vor der Schlacht, um Jahve zu begütigen, vgl. I. Sam. 13, 9.

> Der nicht Bestechung annimmt, der Fürsprache einlegt für den Schwachen:
> Wohlgefällig ist das Šamaš, fördert das Leben.
> Ein gewissenhafter Richter, der gerechtes Urteil fällt,
> Fertigt (sich?) einen Palast, eine Fürstenwohnung ist seine Wohnstätte [1]).

Wer vor Gericht tritt, der tritt damit vor Gott: maḫar ilim (Cod. Ham. VS. VII 36; IX 34 f.; VIII 34 f.; RS. I 61; II 7 f.; IV 17; V 18; XX 74; XXII 78; XXIII 90), לפני יהוה (Num. 5, 16; vgl Ex. 22, 7 f. und 1. Kön. 8, 31 f., Textänderung wie K und Kittel BH). Diese Schätzung des Rechts als einer göttlichen Institution ist ein schönes Zeichen dafür, wie ernst es den antiken Völkern mit ihrem Streben nach Gerechtigkeit gewesen ist. Man empfand die Gerechtigkeit als eine Forderung, die von der höchsten Instanz erhoben wurde; so wurde die Rechtspflege zum Gottesdienst und das jüdische Gesetz kann juristische und kultische Gebote ganz auf eine Linie stellen.

Bei dieser engen Verknüpfung von Religion und Recht mag noch ein zweites psychologisches Motiv mitgespielt haben. Auch die gerichtliche Praxis war ein Gebiet, auf dem an den Menschen Anforderungen herantraten, denen er sich nicht gewachsen fühlte. Darum brauchte er auch hier in besonderem Maße die Hilfe der Gottheit. Wie sollte er ohne sie den Schuldigen herausfinden, wenn dieser nicht bei der Tat ergriffen war oder wenn die Zeugenaussagen nicht von sich aus völlig klar waren? Der antike Mensch kennt zwei Wege, um in solchem Falle die richtige Entscheidung zu finden, und bei beiden ist die Religion unentbehrlich. Der eine Weg ist der Eid. Man führt den Angeklagten oder den Zeugen vor das Götterbild oder sonst an hochheilige Stätte und dort läßt ihn der Priester schwören, d. h. eine Selbstverwünschung aussprechen für den Fall, daß seine Aussage nicht den Tatsachen entspricht. Und da ein unter solchen Umständen gesprochenes Wort wirkt, darf man sicher sein, daß die Verwünschung gegebenenfalls sich erfüllt [2]).

Der andere Weg ist der des Gottesurteils, d. h. man läßt die Gottheit selber entscheiden, wer der Schuldige sei und wie der schwierige Fall entschieden werden müsse. Entweder bedient man sich einfach des heiligen Losorakels (Jos. 7, 14 ff.; I. Sam. 14, 40 ff.), oder man kennt bestimmte alterprobte Bräuche, die imstande sind, den wahren Sachverhalt ans Tageslicht zu bringen (Num. 5, 11 ff.; Cod. Ham. VS. V 33 ff.; RS. 77 ff.).

Und noch ein dritter Grund ist anzuführen, der mitgeholfen haben mag, daß das Rechtsleben so unmittelbar der Gottheit unterstellt wurde. Rechtlichen Institutionen muß eine gewisse Dauer garantiert werden können, sie müssen vor leichtfertiger Aenderung geschützt werden, sonst haben sie keinen Wert. Uraltes bewährtes Recht hat man von den Vätern überkommen; man betrachtet es mit Ehrfurcht und führt es auf die Gottheit zurück, denn es ist alt und man kann ohne dasselbe nicht leben. Was Wunder, daß man wünscht, auch die etwa neu zu schaffenden Gesetze mit derselben Ehrfurcht gebietenden Autorität auszustatten. Darum gilt das Gebot Dt. 13, 1 auch für die juristischen Gebote, und darum schützt Hamurapi seine Gesetzgebung für die Zukunft durch eine lange Reihe von Flüchen und Drohungen, die den Schluß seines Codex bilden. Ja, auch jede einzelne Gerichtsentscheidung wird mit göttlicher Autorität umkleidet, nur so wird sich nie-

[1]) Vgl. das Eifern der Propheten gegen die Mißstände in der Rechtspflege ihrer Zeit und auch Cod. Ham. VI 6 ff.

[2]) Ex. 22, 7 f., 10 f.; I. Kön. 8, 31 f. (Textänderung nach K. und Kittel BH). Num. 5, 21 wird der Verdächtigten die Fluchformel zugesprochen. Vgl. auch Cod. Ham. VS VII 12 RS I 29 f.; IV 17; XVIII 10 ff.; XIX 52 ff.; XXII 78 ff.

mand einfallen lassen, sie zu mißachten. Das ist der tiefere psychologische Beweggrund für die Aufstellung eines Gebotes wie des schon zitierten Dt. 17, 12 und für die Flüche auf jedem einzelnen bab. und ass. Grenzstein und auf so vielen Bauurkunden mesopotamischer Könige[1]).

Eine weitere Veranlassung zum Aufsuchen eines Gottes, die sich mit dem Gerichtswesen enge berührt, bietet sich beim Abschluß von Bündnissen und Verträgen[2]). Sie sind oft von außerordentlich weittragender Bedeutung für die sie eingehenden Personen oder Staaten, und doch ist jeder Vertrag ein Sprung ins Dunkle, weil man des anderen Kontrahenten nicht Herr ist: man weiß nicht, wird er den Vertrag so auslegen, wie er gemeint ist, ja, wird er ihn überhaupt einhalten. Darum wird jedes Uebereinkommen vor der Gottheit geschlossen. Womöglich leistet man einen Eid, um die Erfüllung sicherzustellen. Wo es sich um einen besonders wichtigen Akt handelt, holt man vorher ein Orakel ein, um sicher zu sein, daß man keinen Fehler begehe.

Es wird, um nur einige Beispiele anzuführen, selbst bei einer so persönlichen und privaten Angelegenheit, wie sie das Freundschaftsverhältnis zwischen David und Jonathan darstellt, eine ברית יהוה abgeschlossen (I. Sam. 20, 8; 23, 18). Bei dem Bund zwischen Jakob und Laban wird ein richtiges Opfermahl gehalten (Gen. 31, 46). Der Eidschwur beim Vertrag ist erwähnt Gen. 21, 31; 26, 28, 31[3]). Gen. 15, 8 ff. ist uns vielleicht eine Bundeszeremonie erhalten. Daß auch der Jude vorher das Orakel zu befragen pflegte, ergibt sich aus Jos. 9, 14. Im Bab. werden kaufmännische Verträge und Uebereinkommen in Familienangelegenheiten bei den Göttern beschworen (Beispiele s. bei Weber, Lit. S. 258 ff.; Gr. I. S. 138 ff.; Friedrich, Altbab. Urkunden aus Sippara Nr. 16, 20 a, 28 u. a. m.). Der Eid bei Staatsverträgen wird durch die sog. Geyerstele belegt (Weber, Lit. S. 214), ein umfangreiches religiöses Zeremonial bei einem politischen Bündnis zwischen Assurnirari von Assyrien und Mati'ilu von Bit Agusi siehe bei Peiser, Studien zur Oriental. Altertumskunde II. S. 2 ff. In welcher Weise der Assyrer Anfragen in solchen Angelegenheiten an die Gottheit richtete, zeigt ein instruktiver Text, bei dem es sich um ein Bündnis zwischen Asarhaddon und dem König der Aškusa oder Iškusa handelt. Er ist übersetzt von Jastrow (I. S. 182).

Ueberhaupt alle wichtigen Ereignisse im Staatsleben werden mit der Religion verknüpft. So wird z. B. in Bab., wenn es sich um die Einsetzung neuer Beamter oder Priester handelt, stets bei den Göttern angefragt, ob sie mit der Ernennung einverstanden seien und ob nicht etwa zu befürchten sei, daß der betreffende Mann sich an einer Verschwörung gegen den König beteilige oder sie gar anstifte oder sonstwie dem König Schaden zufüge[4]). Auch in Israel wird es, solange das Orakel bestand, nicht anders gewesen sein, und in der späteren Zeit mußte der neue Beamte sicherlich wenigstens einen Eid bei Jahve schwören[5]).

Von besonderer Wichtigkeit war die Thronbesteigung eines neuen Königs. Welcher Aufwand für kultische Zwecke hiebei gemacht wurde, läßt I. Kön. 3, 4 ahnen. Wir verstehen, warum? Galt es doch, den Segen der Gottheit für die ganze künftige Regierungszeit sich zu sichern. Und das Glück des Königs war zugleich das des Landes. In welcher Gesinnung der neue König seine Regierung anzutreten hatte, zeigt das Gebet Salomos (I. Kön. 3, 9):

[1]) Beispiele s. Gr. I. S. 135–138 und etwa Weber, Lit. S. 221.

[2]) Vgl. J. I. S. 267.

[3]) Vgl. I. Kön. 2, 43; II. Kön. 11, 4.

[4]) Texte s. J. II. S. 188 ff.

[5]) Die religiöse Wertung des beamteten Dienstes im Volke Israel ergibt sich deutlich aus Num. 11, 24 ff.

Du wollest deinem Knechte ein aufmerksames Herz geben, daß er dein Volk regieren möge und zu unterscheiden wisse zwischen gut und böse. Denn wer vermöchte sonst dieses dein gewaltig großes Volk zu regieren? [1])

Dem sei das Gebet Nebukadnezars an Marduk bei seiner Thronbesteigung gegenübergestellt (Z. I. S. 402):

O ewiger Herrscher, Herr des Alls! Gib, daß der Name des Königs, den du liebst, dessen Name du verkündigt hast, gedeihen möge, wie es dir beliebt. Führe ihn auf dem rechten Pfad! Ich bin der Fürst, der dir ergeben ist, das Geschöpf deiner Hand. Du hast mich erschaffen und hast mir die Herrschaft über die Menschen anvertraut. Gemäß deiner Gnade, o Herr, die du über alle ergehen lässest, möge sich deine erhabene Herrschaft als barmherzig erweisen. Die Furcht vor deiner Göttlichkeit lege in mein Herz! Gewähre mir, was dir gut dünkt, denn du bist der, der mein Leben geschaffen hat? [2])

Die beiden Gebete stehen sich in ihrem Stimmungsgehalt außerordentlich nahe. Aus beiden spricht das Verantwortungsgefühl, — bei Salomo stärker auf seine Aufgabe als Regent des Volkes bezogen, — aus beiden das unbedingte Abhängigkeitsgefühl von der Gottheit und das Bewußtsein, ihrer Führung und Hilfe bedürftig zu sein. Aber gerade der Punkt, der bei Salomo in erster Linie Gottes Wohlgefallen hervorgerufen hat, daß er nämlich nicht um langes Leben oder Reichtum oder den Tod seiner Feinde (3, 11) gebeten habe, tritt bei Nebukadnezar lange nicht in dem Maße in den Vordergrund. Die Sorge für die eigene Person hält der Bab. viel eher für ein berechtigtes Moment in der Gedankenwelt eines Königs als der Jude, für den der König einzig und allein um des Volkes willen da sein soll. Freilich hat die geschichtliche Wirklichkeit diesem Ideal nie völlig entsprochen, aber gerade daß ein solches Ideal aufgestellt wurde, ist bezeichnend für den hohen Stand der sittlich-religiösen Erkenntnis in Israel [3]).

Auch alle staatlichen Bauten werden unter göttlichen Schutz gestellt. Bei Tempeln ist dies auch uns Heutigen selbstverständlich. Der Einzug des Gottes in das neue oder neu wieder hergestellte Gebäude [4]) vollzog sich sicherlich unter großen Feierlichkeiten, und alles mußte sich in der richtigen Form vollziehen, damit nicht der Gott von Anfang an mit Widerwillen in seinem Hause wohnte und Stadt und Staat seinen Zorn büßen mußten. Für Jerusalem sind uns solche Einzugs- und Tempelweihzeremonien beschrieben II. Sam. 6 und I. Kön. 8 (zur Textscheidung siehe die Kommentare). Aber auch z. B. neue Stadtmauern und Tore wurden mit religiösen Feierlichkeiten ihrer Bestimmung übergeben. Ihr Bau bedeutete eine Veränderung des dem Gotte gehörigen Gebietes; für eine solche war die Zustimmung des Gottes nötig, und nach Vollendung des Werks mußte es der schützenden Obhut des Gottes übergeben werden. Dies war umso mehr nötig, als auch Mauern und Tore selbst Aufgaben zu erfüllen hatten. Sie hatten den Feind abzuwehren und die Stadtbewohner zu schützen. Und wie der Mensch sich der Unterstützung der Gottheit versicherte, so sollte diese auch solch mächtigen Bauwerken zuteil werden. Wie wichtig solche Verpflichtungen genommen wurden, zeigen für die vorexilische Zeit Israels die Bauopfer, wie sie uns vom Wiederaufbau Jerichos bezeugt sind (I. Kön. 16, 34) [5]). Die Einweihung

[1]) Gehört Ps. 20 zum Opferritual beim Regierungsantritt? (So Duhm; doch braucht der Psalm nicht nachexilisch zu sein. Eine andere Deutung siehe bei K. und Kittel).

[2]) Siehe auch Hehn, Hymnen an Marduk S. 293. Ein ähnliches Gebet ist uns von Assurbanipal erhalten (Ebeling, Quellen I S. 25 ff., Obv. Z. 14 bis Rev. Z. 5).

[3]) Die Stellen des AT., in denen das isr. Königsideal nach seinen einzelnen Seiten ausgeführt wird, s. bei Holzinger, Register zu K., S. 86 b f.

[4]) Vgl. die S. 39 zit. Inschrift Nabonids.

[5]) Abbildungen und Literatur zum Thema „Bauopfer" s. Gr. II. S. 85—89. Vgl. auch Bertholet, Zustand nach dem Tode, S. 24 f.

der jerusalemischen Stadtmauer ist beschrieben Neh. 12, 27 ff., das Gebet, das Nebukadnezar bei der Vollendung der Mauern Babylons betete, siehe bei Hehn, Hymnen an Marduk S. 294.

Aber nicht nur die Errichtung öffentlicher Gebäulichkeiten bot Anlaß zur Gottheit zu kommen. Auch das Privathaus ist für seinen Erbauer von großer Wichtigkeit; in ihm vollzieht sich ein großer Teil seines Lebens. Ist das Haus verflucht, so ist auch sein Leben gefährdet, ist das Haus gesegnet, so ist weithin sein Glück gesichert. Darum betet der Bab. beim Hausweihopfer zu Šamaš:

Dies Haus, das NN., Sohn des NN., gebau[t hat, segne!]
Eine gütige Bestimmung bestimme ihm!
Ein gütiges Schicksal gestalte ihm!
Möge dies ein Ziegel sein, der [Heil] bringt seinem Erbauer,
Auch dies ein Haus, das Heil bring[t seinem Erbauer]! (Zimmern, A.O. XIII. 1. S. 29 f.) [1].

Für das alte Israel ist das Bauopfer auch für Privatgebäude durch die Ausgrabungsfunde sichergestellt. Daß auch in späterer Zeit ein Hausbau nicht ohne Anrufung Jahves begonnen und vollendet wurde, läßt sich wohl aus Ps. 127, 1 entnehmen. (Auch heute noch werden von den Arabern bei der Grundsteinlegung und bei der Inbesitznahme eines neuen Hauses Opfer dargebracht) [2].

Wie im Staatsleben, gibt es auch im Leben der Einzelfamilie immer wieder Situationen, die in das Leben tief einschneiden und die deshalb Veranlassung geben, sich durch Gebet und Ausübung altheiliger Bräuche des Segens der Gottheit für die künftigen Tage zu versichern. Wenn ein Kind geboren wurde, zwang der Brauch der Beschneidung und gegebenenfalls auch das Gesetz der Auslösung der Erstgeburt (Num. 3, 46 ff; 18, 16) den Israeliten dazu, sich mit der Gottheit in Verbindung zu setzen. Täte man es nicht, so wären die schwersten Strafen zu gewärtigen. Ob die Hochzeit mit religiösen Handlungen verbunden gewesen ist, ist strittig; doch hat wohl Bertholet [3]) recht, der aus Mal. 2, 14 entnimmt, daß bei ihr solche stattgefunden haben. Auch der Ez. 16, 8 erwähnte Eid weist in dieser Richtung [4]). Der in Bab. vorgeschriebene Ehevertrag [5]) ist sicherlich nicht ohne Anrufung der Götter abgeschlossen worden. Die Handlung, die bei der Aufnahme eines Sklaven in die Hausgemeinschaft in Israel vorzunehmen ist, ist Ex. 21, 5 f. und — mit einer, für die Entwicklung der isr. Religion sehr charakteristischen Auslassung — Dt. 15, 17 f. beschrieben. Ueber die Pflichten bei einem Todesfall in der Familie wird später zu reden sein. Sie haben in Israel mit Jahve unmittelbar nichts zu tun — der Tote ist unrein.

Immer wieder gibt es also Situationen im Leben, in denen die sorgenden Gedanken des Menschen auf die Zukunft gelenkt werden und die ihn deshalb veranlassen, sich an die Gottheit zu wenden. In solchen Augenblicken wird es sich hauptsächlich zu zeigen haben, ob Gottvertrauen ein Grundzug seines Wesens ist oder nicht. Und zwar wird immer dann, wo es sich um die Zukunft handelt, das Gottvertrauen die Form des Vorsehungsglaubens anneh-

[1]) Vgl. auch Zimmern, Ein bab. Ritual für eine Hausweihe ZA. XXIII, S. 369 ff.
[2]) Curtiß, Ursemitische Religion S. 228.
[3]) Stade-Bertholet, AT.-Theologie. II. S. 88. Vgl. Volz, Altert. S. 338. Dagegen: Benzinger, Archäologie S. 108. Den Vermutungen Schwallys, Leben nach dem Tode, S. 39, der aus Ex. 21, 5 f. und aus dem Worte נקבה auf bestimmte Riten bei der Hochzeit schließen möchte, vermag ich mich nicht anzuschließen.
[4]) Vgl. Bertholet, Kulturgeschichte S. 136. Darf man auch Prov. 2, 17 beiziehen? (So Frankenberg z. St., anders Wildeboer).
[5]) Cod. Ham. Rs. V. 35–41 (ein Beispiel solcher Verträge s. bei Bertholet, Kulturgesch. S. 113).

men müssen. Dieser bedeutet nicht nur, daß die Gottheit voraussieht, daß sie also weiß, was für Ereignisse eintreten werden, und daß sie imstande ist, diese ihrem Willen gemäß zu beeinflussen. Mit dem Vorsehungsglauben ist stets auch der Glaube an ein freundliches Walten der Gottheit verbunden. Es ist die göttliche Fürsorge, deren man dankbar gewiß ist und auf die man sein Vertrauen setzt. Nennt der Mensch einen solchen Glauben sein eigen, dann wird er in vielen Fällen darauf verzichten können, der Gottheit bestimmte Bitten, die sich auf bestimmte Güter oder auf einen bestimmten Verlauf erwarteter Ereignisse beziehen, vorzulegen. Er wird vor allem dann, wenn er aus gewissen Anzeichen zu entnehmen meint, daß der Verlauf der Dinge ein anderer sein werde, als er es wünschte, die Gottheit nicht dauernd mit Bitten bestürmen, doch noch seinen Willen zu tun, sondern er wird sich zu fügen wissen und wird die Ueberzeugung festhalten, daß trotzdem nichts geschieht, was vom Uebel wäre.

Volz hat in seinem „Mose" S. 58 f. darauf hingewiesen, daß der Vorsehungsglaube zu den konstitutiven Elementen der Jahvereligion gehöre. Er verweist neben anderen dabei auf Stellen wie Gen. 45, 5 ff.; 50, 20; Ex. 13, 17; II. Sam. 17, 14; I. Kön. 22, 19 ff.; auch Jud. 14, 4. Wie steht es in der bab. Religion? Oben, als wir vom Gottvertrauen redeten, kamen wir zu dem Ergebnis, daß trotz mancher schöner Stellen in der Gebets- und Hymnenliteratur der Charakter der bab. Gottesvorstellung es ausschließt, daß ein solch unbedingtes Vertrauensverhältnis zwischen einem Babylonier und seinen Göttern entstehe, wie es zwischen vielen Israeliten und Jahve tatsächlich bestanden hat. Aehnlich liegen die Verhältnisse auch bei der uns hier beschäftigenden speziellen Seite des Gottvertrauens.

Wir haben das schöne Gebetswort Nebukadnezars angeführt:

> Gewähre mir, was dir gut dünkt, denn du bist der, der mein Leben geschaffen hat (S. 49 u. 62).

Dieses Wort zeigt, daß es tatsächlich Menschen gegeben hat, die an einzelnen Höhepunkten ihres Lebens (es handelt sich um Nebukadnezars Krönungsgebet!) willens waren, ohne Geltendmachung von Einzelwünschen die Gestaltung ihres Geschicks der Gottheit anheimzustellen. Aber diese Stimmung ist in der bab. Literatur nicht konsequent durchgeführt. Gerade in den Schriften, die die Anschauungen über die Götter mehr systematisch darstellen, in den Epen und Mythen, sind die Schilderungen zum Teil so, daß ein Vorsehungsglaube mit ihnen unvereinbar ist. In der Sintflutgeschichte[1]) sind die Götter augenscheinlich nicht imstande gewesen, die Konsequenzen ihres eigenen Beschlusses, die Flut über die Erde kommen zu lassen, vorher richtig zu überdenken. Es heißt (V. 118 ff.):

> Laut klagt die Götterherrin, die schönstimmige:
> „Die vergangene Zeit (?) ist zu Lehm geworden,
> Weil ich in der Götterversammlung böses gebot.
> Ja, ich gebot in der Götterversammlung böses,
> Zur Vernichtung meiner Leute gebot ich den Kampf".

Und Zeile 168 ff. heißt es ausdrücklich:

> Ellil soll nicht zum Streuopfer kommen,
> Weil er unüberlegt die Sintflut machte
> Und meine Leute zum Verderben (?) bestimmte.

Ueberhaupt der ganze Streit der Götter mit den Vorwürfen, die sie sich gegenseitig machen, zeigt deutlich, wie wenig sie ihrer eigenen Entschlüsse Herr sind.

---

[1]) Siehe Gr. I. S. 50 ff.

Aehnliche Anschauungen über die Götter enthält der Adapa-Mythus[1]). Adapa, Eas Sohn, hat dem Südwind den Flügel zerbrochen und soll sich deshalb vor Anu verantworten. Sein Vater Ea, „der [umfassend] an Verstand ist und das Herz der großen Götter kennt" (C 10), gibt ihm den Rat (B 28 ff.): „Stehst du dann vor Anu, so wird man dir Todesspeise anbieten. Iß dann nicht! Todeswasser wird man dir anbieten. Trinke dann nicht! Ein Kleid wird man dir anbieten. Ziehe es an! Oel wird man dir anbieten. Salbe dich! Die Weisung, die ich dir gegeben, mißachte nicht! Das Wort, das ich dir gesagt, behalte!" Die Götter bieten Adapa jedoch Lebensspeise, und er aß nicht! und Lebenswasser, und er trank nicht! und verscherzte so die Unsterblichkeit.

Dieser Text ist deshalb besonders interessant, weil er zeigt, wie formelhaft der Bab. die lobenden Prädikate der Götter benützt. Ea hat sich in dieser Geschichte gerade nicht als der erwiesen, der „umfassend an Verstand ist und das Herz der großen Götter kennt". Er hat sich völlig getäuscht, und es verlief alles ganz anders, als er vorausgesagt. Der Bab. fühlt sich gedrungen, seinen Göttern Ehrennamen zu geben; es entspricht dies sicherlich einem seelischen Bedürfnis, denn jeder Mensch will an seiner Gottheit hinaufsehen können. Könnte er dies wirklich nicht mehr, dann wäre seine Religion zusammengebrochen. Aber ganz ernst macht der Bab. doch nicht mit den Tugenden und Fähigkeiten, die er seinen Göttern beilegt. Ea weiß viel, mehr als irgend ein Mensch — darum ist er wirklich ein Gott! — Aber es hat doch einen Augenblick in seinem Götterdasein gegeben, wo sein Wissen eine Schranke fand. Also auch hier, wo es sich um die Stellung der bab. Götter zur Zukunft handelt, finden wir denselben gebrochenen Standpunkt, den wir in anderer Beziehung oben schon feststellen mußten.

Wie sehr es dem Juden darum zu tun ist, Jahves Stellung zur Zukunft ganz so darzustellen, wie sie allein des Gottes würdig ist, beweist am klarsten die Umformung, die sich eben die Sintflutgeschichte — zu Adapa findet sich keine eigentliche Parallele — vor ihrem Uebergang ins AT. gefallen lassen mußte. Jahves Handeln ist wirklich von einem einheitlichen, zielbewußten, an sittlichen Grundsätzen orientierten Willen durchwaltet. Jahve weiß, was er tut, und was aus seinem Tun entstehen wird.

Freilich gerade im Zusammenhang der Sintflutgeschichte findet sich eine kurze Bemerkung, die gegen das hier Ausgeführte zu sprechen scheint, und auf die deshalb kurz hingewiesen sei. Gen. 6, 6 heißt es: „Da bereute Jahve, daß er die Menschen geschaffen hatte auf Erden". Der fundamentale Unterschied gegenüber dem bab. Standpunkt kommt jedoch zum Ausdruck im vorhergehenden Verse 5: „Als nun Jahve sah, daß die Bosheit der Menschen groß ward auf Erden . . . .". Es ist also nicht so, daß sich Jahve geirrt hätte in der Beurteilung rein äußerlich sich vollziehender Ereignisse, wie dem Steigen einer Wasserflut, sondern die Macht, die die Entwicklung der Welt in Bahnen gedrängt hat, über die Jahve bekümmert sein muß, ist die Sünde, deren Möglichkeit gegeben ist mit der Tatsache der menschlichen Freiheit. Das Problem, wie göttliche vorausschauende Allmacht und menschliche Freiheit ins rechte Verhältnis zu setzen seien, ist eines der schwersten Probleme der Theologie, bis auf den heutigen Tag nicht völlig befriedigend gelöst. Hinter dem Ausdruck des AT.: „es reute Jahve" birgt sich dieses Problem. Es ist noch nicht auf den Begriff gebracht, aber man fühlt, daß hier eine Schwierigkeit liegt, der man Rechnung trägt, indem man dem moralisch-religiösen Handeln des Menschen selbständigen, umgestaltenden

[1]) Gr. I. S. 34 ff.

Einfluß auf Jahves Verhalten einräumt. Denn die Wendung: „es reute Jahve" oder „Gott", findet sich stets in Verbindung mit dem religiös-sittlichen Tun der Menschen, entweder so, daß die Menschen schlecht handeln, so daß Jahve strafen muß, wo er lieber segnen möchte (Gen. 6, 6 f.; I. Sam. 15, 11, 35; Jer. 18, 10) oder so, daß die Bekehrung der Menschen ein Strafgericht unnötig macht (Jer. 18, 8; 26, 3, 13, 19; 42, 10; Joel 2, 13 f.; Jona 3, 8 f., 10; 4, 2; Ps. 106, 45)[1]. Wir haben hier im AT. also eine Redewendung vor uns, die wohl, weil zu den sonstigen Schilderungen Jahves nicht passend (vgl. I. Sam. 15, 29), eine gewisse Unbeholfenheit im Denken und im Ausdruck verrät, der aber ein richtiges Gefühl zugrunde liegt. Als Anzeichen eines primitiven Gottesbegriffs vermag ich sie nicht zu werten. Wie unbedingt vielmehr in der isr. Religion die Ueberzeugung sein konnte, in Jahves Hut am besten geborgen zu sein, lehrt das schöne Wort Davids II. Sam. 24, 14. Der Prophet Gad war zu dem König gekommen, um ihm die göttliche Strafe für seine Volkszählung anzukündigen. Er läßt ihm die Auswahl zwischen drei Strafarten: Hungersnot für das Land, Flucht vor dem Feind oder drei Tage Pest. David wählt das letzte mit der schönen Begründung:

> Laß uns in die Hand Jahves fallen, denn sein Erbarmen ist groß, aber Menschen möchte ich nicht in die Hände fallen.

Hier redet ein Mann zu uns, dem der Gedanke, daß Jahve es ist, der ihn führt, zur alleinigen Quelle der inneren Kraft geworden ist. Wer diese Ueberzeugung sein eigen nennt, für den hat auch die Zukunft ihre Schrecken verloren.

3. Der Tod.

Auch der Gedanke an den Tod ist ein Gedanke an die Zukunft; es hätte sich also wohl rechtfertigen lassen, wenn das über den Tod Auszuführende einfach in den größeren Zusammenhang des seither Erörterten eingereiht worden wäre. Es sind zwei Gründe, die es ratsam erscheinen lassen, dem Tode einen eigenen Abschnitt zu widmen. Einmal die große Wichtigkeit, die dem Tode als Motiv zur Frömmigkeit zukommt. Wird doch die Tatsache des Todes und die bei seinem Eintreten sich vollziehenden natürlichen Prozesse von den meisten Forschern auf dem Gebiet der Religionsgeschichte als einer der Hauptfaktoren gewertet, die überhaupt die Religion im Menschengeschlecht entstehen ließen[2]). Zweitens aber deshalb, weil der Gedanke an den Tod sich von dem an die sonstige Zukunft charakteristisch unterscheidet. Was die Zukunft für den Menschen schreckhaft macht, ist ihre Ungewißheit. Wir wissen nicht, was sie bringt — der Tod ist gewiß. Keiner vermag ihm zu entgehen. Ungewiß und durch die Frömmigkeit zu beeinflussen ist nur der Zeitpunkt, an dem er eintritt, und die Art und Weise, in der er sich vollzieht. Zu beten, daß der Tod völlig an einem vorübergehe, fällt niemand ein (s. unten).

Daß der Tod zum religiösen Motiv wird, daran ist schuld, daß man sich vor ihm fürchtet. Was den Menschen vor ihm zurückbeben läßt, ist nicht nur das Grauen, das der Mensch ganz natürlicherweise beim Gedanken an ihn oder in

[1]) Eine scheinbare Ausnahme macht nur II. Sam. 24, 16 = I. Chron. 21, 15, scheinbar deshalb, weil hier „Reuen" nur poetischer Ausdruck dafür ist, daß das Strafgericht jetzt genug gewütet habe. Jahve hat V. 13 dem David nicht verkündigt, daß die Bevölkerung ganz ausgerottet werden solle. Das Primitive der Erzählung liegt anderswo. Ueber Amos 7, 3 und 6 und über Ex. 32, 12—14, wo Fürbitte die Aenderung in Jahves Verhalten hervorruft, s. unten S. 82.

[2]) Söderblom, Vom Werden des Gottesglaubens S. 14 ff., S. 91 f.

Gegenwart eines Toten empfindet, ist auch nicht nur der Umstand, daß der Akt des Sterbens vielfach mit körperlichen Qualen, zum Teil mit einem schrecklichen Todeskampf verbunden ist, die Hauptursache ist vielmehr die Anschauung, die man vom Leben nach dem Tode hat[1]). Ein höchst unerquickliches Schattendasein erwartet einen in Scheol, „dem Lande der Finsternis und des tiefen Dunkels, dem Lande des mitternächtigen Dunkels, des Tiefdunkels und der Unordnung“, wie es bei Hiob heißt (10, 21 f.)[2]). Dort gedenkt Jahve der Menschen nicht mehr, sie sind von seiner Hand geschieden (Ps. 88, 6; vgl. auch Jes. 38, 18; Ps. 6, 6; 30, 10; 115, 17; anders Ru. 2, 20; Ps. 139, 8). Mit welchem Grauen man an den Tod dachte, zeigt eben der Umstand, daß der Tod und daß Scheol in so vielen Gebeten zum Bild des äußersten, hoffnungslosesten Unglücks geworden sind[3]), und daß das Hinabfahren in die Scheol das schrecklichste ist, was man seinen Feinden anzuwünschen vermag (Ps. 31, 18). Wenn jemand sich den Tod gar herbeiwünscht, so ist dies der Gipfel der Verzweiflung (Jer. 8, 3; Hos. 10, 8; und vor allem Hiob., z. B. 3, 21 ff.; 6, 9 f.; 7, 15; auch Koh. 4, 2; aber vgl. V. 3!). Daß auch der Bab. dem Tode mit denselben Empfindungen gegenüberstand, zeigt die ergreifende Klage, die die Trostlosigkeit des Menschenlebens malt:

> Wer abends noch lebte, war morgens tot,
> Eilends geriet er in Finsternis, flugs war er zerschlagen[4]).

Bezeichnend ist auch, daß in einer bab. Beschwörungsformel[5]) mutu = der Tod unter die Dämonen gerechnet wird; er wird mit utukku, eṭimmu, ilu limnu, gallu, namtaru und wie diese fürchterlichen Wesen sonst heißen, in einem Atem genannt: ein Zeichen dafür, wie sehr man vor ihm bangte und wie man sich ständig durch ihn bedroht fühlte[6]). Und wenn Gilgameš, der seinen toten Freund Eabani zur Oberwelt heraufbeschworen hat, auf seine Aufforderung:

> Sag an, mein Freund, sag an, mein Freund!
> Die Satzung der Unterwelt, die du schautest, sag an!

die Antwort erhält:

> Ich kann es dir nicht sagen, mein Freund, ich kann es dir nicht sagen.
> Wollte ich dir die Satzung der Unterwelt, die ich geschaut, ansagen,
> Dann würdest du dich den ganzen Tag (?) weinend hinsetzen müssen,

so muß auch die bab. Unterwelt ein trostloser Ort gewesen sein[7]). Kein Wunder, daß Gilgameš von sich selber bekennt:

> Werde nicht auch ich sterben wie Eabani?
> Jammerfülle ist in mein Herz gezogen!
> Todesfurcht habe ich bekommen, deshalb laufe ich durch die Wüste (Gilg. IX 3 ff., vgl. Gr. I. S. 46).

---

[1]) Das Nähere s. in den AT-Theologien, bei Schwally, Leben nach dem Tode, und bei Bertholet, Israels Anschauungen vom Zustand nach dem Tode.

[2]) Vgl. die bab. Bezeichnung der Unterwelt als „Behausung der Finsternis, wo sie (die Toten) das Licht nicht schauen, in Finsternis wohnen“ (Höllenfahrt der Ištar 4 u. 9; Gr. I. S. 65).

[3]) Vgl. die Liste S. 29, Anm. 1.

[4]) Gr. I. S. 93, 39 f. = Weber, Lit. S. 136, 39 f.

[5]) Zimmern, Rit. 45, Col. I 7.

[6]) Diese bab. Anschauung ist nicht in Parallele zu setzen mit Jes 25, 8 oder Jer. 9, 20. Jes. 25, 8 ist der Tod nicht eigentlich als selbständig handelnde Geisterpersönlichkeit gefaßt, es soll nur gesagt werden, daß im Freudenreich der Zukunft die Hauptquelle des menschlichen Leidens, das Sterben, nicht mehr sein werde. Jer. 9, 20 ist dichterische Personifikation. Der bab. Text setzt eine reale Persönlichkeit voraus, die man beschwören kann.

[7]) Das Nähere s. KAT S. 635 ff. und Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr.

Beide, der Jude sowohl wie der Bab., haben also ein großes Interesse daran, daß der Eingang in dieses Totenreich nicht zu früh erfolge. Daher in beiden Literaturen die immer wiederkehrende Bitte um langes Leben. Aber weil ein früher Tod bei beiden Völkern als ein Zeichen göttlichen Zornes über die menschliche Sünde galt — beachte den engen Zusammenhang zwischen dem Sündenbekenntnis und Bittgebet! — so war das lange Leben nur durch ein frommes Leben zu erreichen. Amos mahnt deshalb (5, 6):

Fragt nach Jahve, damit ihr am Leben bleibt!

Und im Buch der Sprüche lesen wir (16, 31):

Eine herrliche Krone ist graues Haar,
Auf dem Wege der Frömmigkeit wird sie erlangt.

Schön heißt es in einen bab. Hymnus an Šamaš (J. I. S. 435):

Derjenige, der keine Bestechung annimmt, der für die Bedrückten besorgt ist,
Ist dem Šamaš wohlgefällig, dessen Leben wird verlängert.

Und Assurbanipal wird auf sein demütiges Gebet hin verheißen (J. I. S. 444):

Fürchte dich nicht, Assurbanipal, langes Leben schenke ich dir.

Aber um den Tod in seiner ganzen Bedeutung für die Frömmigkeit verstehen zu können, müssen wir noch auf eine zweite Gedankenreihe hinweisen. Der Tote hatte Anspruch auf einen Totenkult. Die at. Jahvereligion hat sich ja alle Mühe gegeben, alles, was irgendwie nach Totenkult aussah, von sich fernzuhalten, so daß wir, um die Anschauungen des alten Israel in diesem Punkte zu erforschen, auf Rückschlüsse aus wenigen erhaltenen Spuren angewiesen sind [1]). Aber wie allgemein der Glaube an die Notwendigkeit des Totenkultes in Israel vor dem Exil verbreitet war, und wie sehr sogar der offizielle Kultus in Jerusalem mit dieser Tatsache rechnen mußte, zeigt Dt. 26, 14. Und für die späte Zeit des Judentums bietet Tob. 4, 17 ein instruktives Beispiel. Daß diese Fürsorge für den Toten richtig ausgeübt werden konnte, dafür mußten einige Bedingungen erfüllt sein. Es mußten die hiefür nötigen Personen vorhanden sein, d. h. der Tote mußte männliche Nachkommen haben; daher die Wertschätzung des Kindersegens und die Institution der Leviratsehe in Israel (Dt. 25, 5 ff.). Und es mußte das Grab des Toten in erreichbarer Nähe sich befinden; daher der brennende Wunsch des Juden, im Grab seiner Väter bestattet zu werden (vgl. II. Sam. 19, 38; I. Kön. 13, 21 f.). Ueberhaupt war die Herrichtung eines richtigen Grabes der erste und wichtigste Akt des Totenkultes. Auch in Israel scheint der Glaube bestanden zu haben, daß der Nichtbegrabene ruhelos umherschweifen müsse, ein Geschick, das so schlimm war, daß ihm gegenüber der Eingang in Scheol als Erlösung erschien [2]). Daß auch in Bab. dieselben Anschauungen vorlagen, ergibt sich aus einem Beschwörungstext, der u. a. gerichtet ist gegen einen Totengeist, „der in einem Gefäß nicht beigesetzt ist, der hingeworfen wurde, ohne daß der Leichnam bedeckt wurde“ [3]). Und im Gilgameš-Epos wird das Schicksal

[1]) Das Nähere, vor allem die in Betracht kommenden Bibelstellen, s. bei Schwally und Bertholet a. a. O. Vgl. auch Jirku, Dämonen (I. Totengeister).

[2]) Schwally a. a. O § 17; Jirku a. a. O., dort auch die Stellen aus dem AT.

[3]) Jirku, Dämonen S. 16 f. Anders J. I. S. 372.

Interessant ist, daß in Rit. 45 Col. I 9 und Rit. 52 ein ekim kimti — ein unheilvoller Totengeist der Familie — genannt ist. Es wird sich wohl um ein längst verstorbenes Familienglied handeln, an dem die kultischen Pflichten versäumt wurden, das vielleicht nicht begraben war, und das sich jetzt dadurch rächt, daß es Unheil unter den späteren Generationen hervorruft (vgl. auch Zimmern A.O. XIII 1 S. 17 u. KAT S. 640).

des unbegrabenen Toten und dessen, dem kein Kultus zuteil wird, beschrieben (Gr. I. S. 61):

> Dessen Leichnam aufs Feld geworfen ist, sahst du einen solchen? Ich sah ihn!
> Sein Geist findet keine Ruhe in der Erde.
> Dessen Geist keinen Pfleger hat, sahst du einen solchen? Ich sah ihn!
> Im Topfe Zurückgebliebenes (?), Bissen, die auf die Straße geworfen sind, ißt er.

Verhält sich die Sache aber so, daß Grab und Totenkult nötig sind, um das Leben nach dem Tode halbwegs erträglich zu gestalten, so wird noch deutlicher, weshalb man sich vor dem Tode so sehr fürchtete. Denn wie leicht konnte der Fall eintreten, daß sich die genannten Bedingungen nicht erfüllen ließen. Wie leicht konnte man etwa auf einer Reise von Räubern erschlagen werden oder das Opfer eines Unglücksfalles werden und dann unbegraben irgendwo liegen bleiben, ohne daß die Angehörigen jemals nähere Kunde erhielten. Dt. 21, 1–9 ist uns ein Brauch überliefert, der nach der Auffassung des Deuteronomikers die Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes bezweckte. Der ursprüngliche Sinn ist aber doch wohl der eines Totenopfers an den Geist eines solchen Erschlagenen, der dadurch befriedigt werden sollte, um die Gemeinde, auf deren Markung sich die Untat ereignete, vor ihm zu schützen[1]). So ergäbe sich als Bitte, mit der man im Hinblick auf den Tod der Gottheit nahte, neben der um Verlängerung des Lebens noch die andere um eine Todesart, durch die der Eintritt in Scheol nicht unmöglich gemacht und der Empfang der Totenspenden garantiert würde.

Die Bitte um Nachkommen, die die Pflichten den Toten gegenüber erfüllen können, finden wir auch wirklich im AT. (I. Sam. 1, 11), noch öfter die Verheißung von Nachkommenschaft als Lohn der Frömmigkeit (Dt. 28. 4, 11; Ps. 127, 3 ff.; 128, 6)[2]), ihr Versagtsein als Strafe (Lev. 20, 20; Dt. 28, 18; II. Sam. 6, 23, und besonders Jer. 36, 30, wo Kinderlosigkeit und Unbegrabensein miteinander genannt sind). Auch der Bab. schätzt Kinder, wie die Schilderung der Lebensfreuden auf einem Fragment zum Gilg.-Epos, das Jeremias (ATAO. S. 590) übersetzt hat, beweist. Die Bitte um Nachkommenschaft findet sich in fast jedem bab.-ass. Königsgebet (Beispiele siehe Z. I. Kap. 17); daß es gerade der Totenkult ist, um deren Willen sie so sehr ersehnt wird, ergibt sich aus einem Fluche auf einem Grenzstein:

> Adar, der Herr der Grenzen, möge ihn des Sohnes, des Wasserspenders, berauben[3]).

Die Bitte um einen im Blick auf die Zukunft günstigen Ausgang des Leben finden wir nirgends im AT. Nur die Verheißung eines ordentlichen Begräbnisses ist II. Kön. 22, 20 und Gen. 15, 15 (vgl. auch Dt. 31, 16 und II. Sam. 7, 12) ausgesprochen. Auch im ass. ist uns kein Gebet um einen günstigen Tod erhalten,

---

[1]) Vgl. Bertholet, Kommentar z. St.

[2]) Ob bei dem geflissentlichen Verschweigen alles auf den Totenkult Bezüglichen im AT. es wirklich die Meinung der biblischen Schriftsteller war, Kinder seien in erster Linie deshalb zu wünschen, weil sie den Totenkult garantieren, erscheint mir fraglich. Der ganz auf der Höhe der Jahvereligion stehende Jude mag in ihnen mehr einen Beweis des göttlichen Segens im allgemeinen erblickt haben. Und daß der Jude viel Familiensinn hatte, braucht nicht besonders bewiesen zu werden. Aber daß der ursprüngliche Grund für die hohe Schätzung des Kinderreichtums im Totenkult zu suchen ist und daß bis in die spätesten Zeiten in weiten Volksschichten dieser Gedanke mit hereinspielte, ist mir nicht zweifelhaft.

[3]) III R 43 Col. IV 19 f. (Bei Belser, Bab. Kudurru-Inschriften), vgl. auch Z. I. 358 f., wo ein unheilverübender Ekimmu beschworen wird, „der keine Nachkommen hat", der also deshalb zu fürchten ist, weil er keine Totenopfer bekommt.

nur für die Sicherung der Totenruhe ist auf einigen Kudurrus Sorge getragen (vgl. Weber, Lit. S. 247)[1]).

Warum erscheint nirgends die Bitte um einen günstigen Tod? Man vermied wohl überhaupt, den Tod im Gebet so zu nennen, als ob man in irgendeiner Form mit ihm einverstanden gewesen wäre. Gebetsworte wirken; hätte man vom günstigen Tode geredet, dann wäre man nie sicher gewesen, ob er sich nicht vorzeitig eingestellt hätte. Und das wollte man unter keinen Umständen. Darum betete man nur um Leben. Wie die Gottheit denjenigen, der sich um ihren Dienst bemühte, nicht mit einem frühzeitigen Tod bestrafte, so wird sie einen solchen auch nicht unbegraben und ungeehrt daliegen lassen. Beim Juden mag bei der Unterlassung einer solchen Bitte noch speziell der Gedanke mitgewirkt haben, daß alles, was mit dem Toten zusammenhing, außerhalb der Jahvereligion stand; so war es besser, Jahve gegenüber hievon nichts zu erwähnen.

Der drohende eigene Tod ist Anreiz zur Frömmigkeit, weil man ihn fürchtet; wie steht es mit dem Tode anderer Menschen, etwa naher Verwandter? Uns Heutigen ist es selbstverständlich, daß das Bedürfnis nach der Religion gerade dann am heftigsten erwacht, wenn in unserer Familie ein uns besonders schmerzlich bewegender Trauerfall eingetreten ist. Dann soll die Religion uns Trost und innere Stärkung geben; der Dienst der Kirche am Grabe findet besonders dankbare Herzen.

Für das AT. ist zunächst festzustellen, daß der Tod, der in ein Haus einkehrt, dessen Bewohner, überhaupt alle, die mit dem Toten in Berührung kommen, von Jahve trennt. Der Tote ist unrein und macht unrein, und deshalb kultunfähig[2]) (Num. 19, 11 ff.; 14 ff.); daher muß auch bei den Personen, die besonders zum Dienste Jahves bestimmt sind, den Priestern, diese Verunreinigung auf das Mindestmaß reduziert werden; sie dürfen höchstens mit Leichen aus dem nächsten Blutsverwandtenkreise in Berührung kommen, der Hohepriester auch mit solchen nicht (Lev. 21). Also die eine große Quelle des Trostes, die der Jude immer besonders geschätzt hat, der Kultus im Tempel, ist ihm verschlossen; streng genommen ist er auf sieben Tage ausgeschlossen aus der Gemeinde Jahves (Num. 5, 2).

Es zeigt sich auch hier wieder dieselbe Eigenart der at. Religion, die wir schon oben, als wir von den bab. Krankenbeschwörungen sprachen, festzustellen hatten, nämlich, daß sie merkwürdig wenig Rücksicht nimmt auf die Bedürfnisse des Individuums. Die scharfe Ablehnung jeder Berücksichtigung des Todes und der Trauer im Kultus hat sicher viel dazu beigetragen, die at. Religion auf die geistige Höhe zu heben, die sie mit der Zeit erreichte — viele minderwertige Bräuche und Anschauungen erhielten so kein Heimatrecht in ihr. Aber der Umstand, daß sie nichts Besseres an die Stelle dieser Bräuche zu setzen vermochte, sondern sich mit der bloßen Ablehnung begnügte, ist doch hauptsächlich Schuld daran gewesen, daß diese sich im Volk mit solcher Zähigkeit erhielten. Menschliche Herzensbedürfnisse lassen sich nicht einfach durch Gesetz wegdekretieren.

[1]) Vgl. Delitzsch, Land ohne Heimkehr S. 14 u. Anm. 17, außerdem zur Sicherung des Totenkultes die Adoptionsurkunde Gr. I. S. 139 Z. 13—15.

[2]) Dies und das Folgende gilt nur für die Zeit nach Einführung des Gesetzes; vorher war das Verhalten bei einem Todesfall nicht so streng geregelt (vgl. II. Sam. 12, 20). Für jene alte Zeit haben wir jedoch keine für unsere Frage in Betracht kommenden Zeugnisse.

Ferner gilt das hier Auszuführende natürlich nur für den Fall, daß der Jude mit dem Toten in Berührung kam. Erhielt ein Jude in Jerusalem etwa die Nachricht, daß sein Sohn auswärts verstorben sei, so konnte er selbstverständlich in den Tempel gehen.

Und doch darf man bei der Beantwortung einer solchen Frage, wie sie uns hier beschäftigt, nicht bei den äußeren Akten des religiösen Lebens stehen bleiben. Gerade das Innerste und Eigentlichste der Religion, das Abhängigkeitsgefühl gegenüber Gott und das Gefühl, in seiner Hut geborgen zu sein, auch widrigen Lebensschicksalen gegenüber, ist auch bei manchen Frommen des AT. mächtig durch den Tod gesteigert worden. Wo man dem Abhängigkeitsgefühl Ausdruck gibt, nimmt man als erklärendes Bild gerne den Tod (Ps. 90, 3–6):

Du lässest den Menschen zum Staube zurückkehren
Und sprichst: Kehrt zurück, ihr Menschenkinder!
Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag,
Denn sie fahren dahin, wie eine Wache in der Nacht.
Hast du sie hinweggeschwemmt, so sind sie wie ein Schlaf am Morgen, wie das Gras, das (schnell) vergeht.
Am Morgen blüht es, um (schnell) zu vergehen,
Am Abend wird es abgeschnitten und verdorrt. (Vgl. auch Ps. 39.)

Solche Worte sind herausgewachsen aus der Erfahrung des Todes anderer, nahestehender Menschen. Sie verhalf dem Frommen zur Klarheit über sich selbst und zeigte ihm die ganze Größe des Abstandes zwischen Mensch und Gott, denn:

Ehe die Berge geboren und die Erde und der Erdkreis hervorgebracht wurden,
Von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, o Gott! (V. 2).

Solche Erkenntnisse bedeuten eine unmittelbare religiöse Bereicherung und werden ihrerseits nun die Veranlassung zu einer Vertiefung der Frömmigkeit. Denn zugleich mit der Erkenntnis der eigenen Hinfälligkeit und Ohnmacht erwacht die Dankbarkeit dafür, daß man sich in Jahve geborgen fühlen darf.

Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen,
Aber Jahve nimmt mich auf (Ps. 27, 10).

Dieser Vers aus dem 27. Psalm zeigt uns, was trotz aller Unreinheit und Kultunfähigkeit die tiefsten Gefühle waren, die eines frommen Juden Herz bei dem Verlust seiner nächsten Anverwandten erfüllen konnten. Durfte er sich auch nicht in den Tempel begeben, so kam ihm doch in solchen Stunden besonders zum Bewußtsein, Jahve sei sein Licht und sein Heil und seines Lebens Schutz (Ps. 27, 1). Eine solche Vertiefung der Religiosität durch die Erfahrung des Todes setzte freilich eine reife religiöse Persönlichkeit voraus. Der Durchschnittsmensch muß zumeist durch Volkssitte und Kultus hingewiesen werden auf die Religion, sich selbst den Weg zu ihr zu bahnen, ist ihm zu schwer. Eine solche Wegleitung fehlte in der jüd. Religion infolge der Trennung von Jahvereligion und Totenpflege. Es gehörte ein gewisser Glaubenstrotz dazu, dennoch in der Erfahrung des Todes Jahve zu suchen und zu finden. Es werden nicht allzu viele gewesen sein, die dieses „Dennoch" des Glaubens ihr eigen nannten.

Von der bab. Religion haben wir in diesem ganzen Abschnitt bis jetzt geflissentlich abgesehen. Ihre Stellungnahme gegenüber einem Todesfall in der Familie oder im Hause ist eine von der jüdischen völlig verschiedene. Es fehlt in ihr die Trennung in die zwei Gebiete: hie Totenkult, hie einzig legitime Volksreligion. In einem Fragment aus der Bibliothek Assurbanipals wird das Begräbnis eines assyrischen Königs durch seinen, nun regierenden Sohn geschildert. Hier heißt es u. a.: „Die Insignien seiner Herrschaft, die er liebte, habe ich vor dem Sonnengott sehen lassen und mit meinem Vater, der mich liebte, ins Grab gelegt"[1]). Es werden also dieselben Gegenstände, die nachher dem Toten mit ins Grab gegeben werden, zuerst in den Tempel des Šamaš gebracht. In dem schon

[1]) Vgl. Jeremias, Hölle und Paradies bei den Bab. S. 10.

genannten Texte, Zimmern, Rit. Nr. 52 (s. S. 68 Anm. 3) werden in derselben kultischen Handlung für die großen Götter Samaš, Ea und Marduk und für die Totengeister der Familie Gaben geopfert. Bei jedem Todesfall müssen kultische Handlungen vorgenommen werden. Diese sind ein Teil der allgemeingültigen Religion, sie werden vom öffentlichen Priester vorgenommen und wenden sich mit an die eigentlichen Götter (s. Rit. 52). Also jeder Todesfall in Bab. zwingt den Bab., zu seinen Göttern zu kommen, wirkt also als religiöses Motiv. Das „Dennoch" des Glaubens, von dem wir sprachen, das der Jude braucht, um den Tod religiös fruchtbar zu machen, hat der Bab. also nicht mehr nötig. Daß des Menschen Los die Vergänglichkeit sei, hat auch er aus der Tatsache des Sterbens um ihn her gelernt, das zeigt die oben S. 67 zitierte Stelle. Daß sich einzelne Fromme bei Todesfällen besonders dankbar des Rückhalts erinnert haben, den sie an der Gottheit haben konnten, ist uns nicht ausdrücklich überliefert, ist aber nicht ausgeschlossen.

Die seither besprochenenen, durch die Tatsache des Todes veranlaßten Äußerungen des religiösen Lebens hatten alle den Zweck, das Los des Menschen zu erleichtern, durch Hinausschieben des Zeitpunkts des Sterbens, durch Sicherstellung des Totenkults und durch Tröstung bei einem schmerzlichen Verluste; an eine Aenderung des Todesloses selbst dachten sie noch nicht. Solche Bestrebungen sind schon sehr frühe aufgetaucht. Sowohl der Bab. als auch der Jude wußten von Männern zu erzählen, die den Tod nicht hatten erleiden müssen: Utnapištim, der bab. Sintflutheros, war in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen worden; Henoch, einer der isr. Urväter, war von Gott hingenommen worden (Gen. 5, 24) und Elia war im feurigen Wagen gen Himmel gefahren (II. Kön. 2, 11). War es nicht möglich, einen solchen Vorzug noch mehr Menschen, ja vielleicht allen zu verschaffen?

Es scheint, als ob man sich in Bab. früher und intensiver diese Frage vorgelegt hätte als in Israel. Das Gilg.-Epos als Ganzes ist ein ergreifendes Zeugnis der Angst vor dem Sterben und der Sehnsucht nach Unsterblichkeit. Durch den Tod Eabanis in Todesfurcht versetzt, macht Gilg. sich auf den Weg zu seinem Ahnherrn Utnapištim, „um ihn nach Tod und Leben zu fragen" (IX, Col. 3, 5). Nach vielen Gefahren und Abenteuern gelingt es ihm, den Gottgewordenen zu finden. Aber auch Utnapištim vermag ihm nicht zu helfen. So muß Gilg. unverrichteter Dinge wieder heimwärts ziehen. Beim Abschied verrät ihm Utn. ein Geheimnis: es gibt ein Kraut, das auf der Tiefe des Meeres wächst und das .... der Rand der Tafel ist abgebrochen, so daß wir nicht erfahren, wie Utn. die Wirkung der Wunderpflanze beschrieben hat (11, 284 ff.). Auf alle Fälle glaubt Gilg., als er sie gefunden, nun den Spender des Lebens in Händen zu haben; er nennt dessen Namen: ši-i-bu iṣ-ṣa-ḫir amelu = „Als Greis wird der Mensch wieder jung" (11, 298). Aber schon nach kurzer Zeit raubt eine Schlange das kostbare Gut. „Da setzte sich Gilg. nieder und weinte" (11, 307). Nun zieht Gilg. wieder heim nach Erek. Schließlich nimmt er noch seine Zuflucht zu einer Totenbeschwörung, die ihm Aufschluß gibt über das Schattenleben in der Unterwelt. Der Schluß der Tafel ist nicht erhalten, wir wissen also nicht, wie der ursprüngliche Abschluß des Gedichtes gelautet hat. Nichts deutet jedoch darauf hin, daß Gilg. das Ziel seiner Wünsche, das Leben, erreicht hätte. Der Bab. hat also resigniert das Streben darnach aufgegeben, er hat sich mit dem Todeslos, wenn auch widerwillig, abgefunden. An ihm zu rütteln, hat keinen Wert, und wenn einer wanderte bis an die Mündung der Ströme — das Leben fände er nicht.

Im AT. ist uns kein solches Zeugnis des Sichaufbäumens gegen das menschliche Geschick erhalten. Der Israelit scheint bis tief in die nachexilische Zeit hinein den Tod als etwas angesehen zu haben, was eben so ist und so sein muß, ohne sich viele Gedanken darüber zu machen, wie man ihm entgehen könnte. Es ist merkwürdig, mit welchem Gleichmut z. B. die Erzväter, nachdem ihr Wunsch nach hohem Alter in Erfüllung gegangen war, sterben (vgl. Gen. 25, 8; 35, 29; 49, 33). Erst spät entstand im Zusammenhang mit der Hoffnung auf das messianische Reich der Wunsch nach eigentlicher Unsterblichkeit; Jes. 25, 8 (eine späte Stelle!) heißt es:

> Und vernichten wird Jahve den Tod für immer und der Herr
> Jahve wird die Tränen von allen Angesichtern abwischen [1]).

Ein Motiv zur Frömmigkeit ist dieser Wunsch nie gewesen. Niemand betete: Herr, laß mich nicht sterben! Wohl aber wurde viel gebetet um das Kommen des messianischen Reiches [2]).

Hat so der Wunsch nach Unsterblichkeit im eigentlichen Sinne des Worts eine größere Bedeutung im AT. nie erlangt, so ist eine andere Gedankenreihe um so wichtiger geworden. Ließ sich der Tod selbst nicht vermeiden, so ließen sich vielleicht Mittel und Wege finden, das Schicksal der Toten in jenem anderen Leben zu bessern, so daß aus dem schauderhaften Schattendasein ein bewußtes, mehr menschenähnliches Leben im Lichte würde. Für die meisten Völker in der näheren Umgebung Israels haben sich solche Bestrebungen angeschlossen an die Mythen von einem sterbenden und wiederauferstandenen Vegetationsgott. Sein Geschick, das den Tod wohl erleiden mußte, in dem der Tod aber keinen Abschluß, sondern nur einen Durchgangspunkt zu einem neuen Leben bedeutete, wurde zum Symbol des menschlichen Lebens. Es kamen Riten und Bräuche auf, die das menschliche Los dem des Gottes analog gestalten, dem Menschen mit Hilfe des Gottes nach dem Tode ein neues Leben garantieren sollten. Das bekannteste Beispiel einer solchen Religion des ewigen, jenseitigen Lebens ist die ägyptische Osirisverehrung. Der Tote, mit dem bestimmte Zeremonien vorgenommen worden waren, und der in bestimmter Weise für die Reise ins Jenseits ausgerüstet worden war, wurde selber Osiris und durfte das selige Leben des Gottes führen. Kein Wunder, daß man schon bei Lebzeiten Osiris eifrigst verehrte [3]).

Auch Babylon kennt einen solchen sterbenden und auferstehenden Gott [4]). Es ist Tamus. Bei seinem Sterben im Sommer oder Herbst wurde ein Klagefest veranstaltet, im Frühjahr das Auferstehungsfest mit lautem Jubel [5]). Eine Anzahl auf uns gekommener Hymnen, vor allem Klagelieder auf das Sterben des Gottes, geben uns ein wenig Einblick in die Gedanken und Empfindungen bei solchen Festen [6]). Aber gerade von dem Schritt, den die ägyptische Religion getan hat, finden wir in Bab. keine Spur, nämlich daß man den Schluß gezogen hätte: so wie dem Gotte wird es dem Menschen auch gehen: wir werden auf-

[1]) Vgl. zu dem hier Ausgeführten die eingehende Erörterung bei Schwally a. a. O. § 33.

[2]) Ps. 16, 10 f.; 17, 15; 49, 15 f. finde ich keine Unsterblichkeitshoffnung, auch Hiob 19, 25 ff. gehört nicht hieher (vgl. Sellin, AT.-Prophet. S. 95 und Volz, Hiob S. 64).

[3]) Das Nähere s. Erman, Die ägyptische Religion S. 97 ff.

[4]) Vgl. zum Folgenden: Zimmern, Bab. Vorstufen der vorderasiatischen Mysterienreligionen? (ZDMG 76, 1), ein Aufsatz, der mir erst nach Abschluß meines Manuskripts zu Gesicht gekommen ist, der aber meine Aufstellungen durchaus bestätigt.

[5]) Jeremias, HAOG S. 264 f.

[6]) Beispiele bei Jeremias, HAOG S. 64 u. 267 f.; Zimmern, A.O. VII 3 S. 10 f. und A.O. XIII 1 S. 11 ff.; Gr. I. S. 94 ff.

erstehen in einer besseren Welt. Auch von Auferstehungsriten finden wir in Bab. nichts[1]). Also eine Umwandlung der Anschauungen über das Sterben ging vom Tamuskulte nicht aus.

Auch im AT. finden sich Spuren eines solchen Vegetationskultes: Jes. 17, 10; Ez. 8, 14, an beiden Stellen jedoch scharf bekämpft von der prophetischen Jahvereligion. Ob der Jud. 11, 40 erwähnte Brauch ursprünglich ein solches Tamus-Trauerfest mit Beweinung des Gottes gewesen ist, ist nicht auszumachen; der Einfluß von Tamus-Hymnen auf Jes. 53[2]) ist nicht zu beweisen. Also eine direkte Einwirkung bab. Religiosität auf die jüdische ist nicht mit Sicherheit zu behaupten. Tatsache ist jedoch, daß allmählich das spätere Judentum in weiten Kreisen zum Auferstehungsglauben überging, ob aus eigenem Antrieb oder unter fremdem, vielleicht persischem Einfluß, bleibe hier unerörtert. Das AT. enthält von dieser neuen Erkenntnis nur wenige Spuren: Jes. 26, 19 und Dan. 12, 1—3 sind die einzigen sicheren Zeugnisse für sie. Hi. 19, 25—27 ist in der Deutung zwar stark umstritten, enthält aber sicherlich nichts vom Glauben an eine allgemeine Auferstehung der Toten oder wenigstens der Gerechten[3]); Jes. 53, 10 redet nur vom Weiterleben des עבד.

Zu dieser Entwicklung der jüdischen Anschauung vom Tode ist nun in erster Linie festzustellen, daß der Gedanke nirgends der gewesen ist, daß sich der Mensch durch gewisse Riten oder Teilnahme an Geheimkulten, wie bei den Mysterienreligionen, ein Anrecht auf die Unsterblichkeit verschaffen könnte. Ein spätes und günstiges Sterben suchte man sich, wie wir oben gesehen haben, durch die Frömmigkeit, die für jedermann Pflicht war, zu sichern; nachdem die Auferstehung im Gesichtskreis aufgetaucht war, galten auch keine anderen Vorschriften. Dadurch unterscheidet sich das Judentum von allen Mysterienkulten ringsum.

Für den Stimmungsgehalt der Religion wurde jedoch vor allem noch ein weiterer Gedanke außerordentlich wichtig: der, daß sich das Geschick des Verstorbenen im jenseitigen Leben verschieden gestalte, je nachdem er im diesseitigen zu den Frommen oder zu den Sündern gehört habe. Delitzsch[4]) hat darauf hingewiesen, daß es auch in der bab. Unterwelt schon Verschiedenheiten des Todesloses gebe: die einen der Schatten trinken klares Wasser, die anderen müssen Durst leiden (Cod. Ham. RS. XXVII, 37—40) oder gar im Topfe Zurückgebliebenes (?), Bissen, die auf die Straße geworfen sind, verzehren (Gilg. Tafel 12, VI 11 f.) oder dürfen überhaupt nicht zur Ruhe in der Erde eingehen (ebenda VI 8). Auch über die at. Scheol wird ähnliches ausgesagt. Jes. 14, 20 wird der zur Unterwelt hinabgestoßene König von Babel nicht mit den übrigen Schatten vereinigt und Ez. 31, 18 muß der tote Pharao unter Unbeschnittenen liegen. Aber auf dieser Stufe ist die Vorstellung doch noch eine recht unvollkommene; es wird noch nicht geschieden zwischen dem Schicksal dessen, der ohne sein Verschulden unbegraben blieb, und dem des wirklichen Sünders. Beide trifft unter Umständen dasselbe schreckliche Geschick.

Der Fortschritt der späteren Anschauung des AT. besteht darin, daß nunmehr das Ergehen nach dem Tode nur noch abhängig gemacht wird von dem sittlich-religiösen Verhalten während des Erdenlebens. Jes. 26, 19 sind es die Frommen, die auferstehen und jauchzen im Lichte, während die Gottlosen vertilgt

---

[1]) Vgl. KAT S. 638 f.

[2]) So z. B. Haller, in Schriften des AT. II 3 S. 57.

[3]) Gegen die Deutung auf ein Fortleben nach dem Tode sprechen sich aus: Sellin, Das Problem des Hiob-Buches S. 12 f.; Duhm im Kommentar; Volz, Hiob S. 64.

[4]) Land ohne Heimkehr S. 19 ff.

werden (V. 14) und Dan. 12, 1—3, wo eine Auferstehung „zum ewigen Leben" von einer solchen „zur Schmach, zu ewigem Abscheu" unterschieden wird, verhält es sich augenscheinlich ebenso. Damit war aber ein neuartiger, wertvoller Anreiz zur Frömmigkeit gewonnen. Nun ist das Ziel nicht mehr bloß, den Zeitpunkt des Todes hinauszuschieben und Vorsorge zu treffen für den Totenkult, nun ist das Ziel, sich selbst die ewige Seligkeit zu erringen, also ein Ziel, das wirklich der höchsten Anstrengung wert ist. Zwar im AT. wirkt sich dieses neugewonnene Motiv noch nicht aus, vor allem in den Psalmen tritt es nirgends erkennbar hervor. Von welch grundlegender Bedeutung es jedoch für die Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte des jüdischen Volkes wurde, ist aus dem NT. bekannt.

II. Der Uebergang zu den eigentlich religiösen Motiven.

Bei den seither besprochenen religiösen Motiven stand überall des Menschen eigene Person im Vordergrund seines Interesses. Der Mensch betrachtete die Gottheit als ein Wesen, das ihm dienstbar und hilfreich sein sollte: sie sollte ihn von jeglicher Not erlösen und ihm eine möglichst gefahrlose Zukunft garantieren. Auch da, wo wir von wirklich hochwertigen religiösen Erscheinungen zu reden hatten, wie von der Selbstoffenbarung der Gottheit in der sittlich-religiösen Persönlichkeit, geschah dies nicht um dieser Erscheinung selbst willen, sondern nur deshalb, weil solche Persönlichkeiten im AT. für ihre Volksgenossen die Veranlassung dazu bilden sollten, Gott zu suchen, und zwar immer noch so, daß die egoistischen Motive bei diesem Gottsuchen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielten[1]).

Zwischen den egoistischen Triebkräften der Religion und der, im nächsten Kapitel zu besprechenden, nicht mehr egoistisch orientierten Hingabe an die Gottheit halten eine Anzahl religiöser Vorgänge gewissermaßen die Mitte. Es sind dies: der Dank gegen die Gottheit, die Fürbitte für irgendeinen dem Beter nahestehenden Nebenmenschen, das Schuldgefühl, die Sehnsucht nach dem messianischen Reiche und das eigentümliche religiöse Wertgefühl, von dem eine Anzahl von at. Stellen Zeugnis ablegen — lauter Veranlassungen, zu Gott zu kommen, bei denen neben dem Streben nach Sicherung der eigenen Persönlichkeit noch andere, im eigentlichen Sinne religiöse Motive mitschwingen. Unter eigentlich religiösen Motiven sind hierbei solche Motive verstanden, bei denen das Interesse an der eigenen Person des Menschen zurücktritt hinter dem Gefühl, der Gottheit verpflichtet zu sein. Von diesen Motiven, die den Uebergang zu dem eigentlich Religiösen bilden, soll im folgenden die Rede sein.

1. Der Dank.

Der Dank kann völlig unanfechtbar religiös motiviert sein, dann, wenn er mit Urgewalt aus einem Herzen hervorbricht, das überwältigt ist von der erfahrenen Güte und Hilfe Gottes. Insofern könnte das hier zu Erörternde auch erst dem nächsten Kapitel zugewiesen werden. Auf der andern Seite gibt es jedoch kaum eine Aeußerung des religiösen Lebens, die so leicht nur ein Handeln aus Sitte und Gewohnheit wird, wie eben das Danken. Wer in Not ist, betet aus innerstem Antrieb, wer an die Unsicherheit der Zukunft denkt und sich so seiner eigenen Machtlosigkeit bewußt geworden ist, dessen Gebet ist ebenfalls getragen von einem inneren Bedürfnis; das Danken wird, wenn es nicht ganz vergessen wird (vgl. Luc. 17, 11—19), nur zu gerne geübt, weil man weiß, daß Gott es

[1]) Vgl. das oben S. 52 über den egoistischen Charakter auch der durch die Propheten verkündigten Religion Gesagte.

so haben will, und daß man, wenn man es unterläßt, auf keine fernere Hilfe mehr zählen kann. So wirkt bei vielen Dankgebeten neben der Sitte selbst das egoistische Motiv noch mit. Daher sei der Dank an dieser Stelle eingereiht.

Dankgebete sind nicht nur solche, in denen das Wort „Danken" ausdrücklich gebraucht ist. „Viele Sprachen besitzen ein solches überhaupt nicht, obwohl tatsächlich das Danken in Worten geübt wird; es liegt überall dort Dank vor, wo man dem Geber ausdrücklich erklärt, daß man dieses oder jenes Gute von ihm empfangen hat" [1]). Dieser Gesichtspunkt Heilers ist vor allem für die bab. Religion zu beachten.

Daß das Gefühl, die Gemeinde als Ganzes sei Jahve zum Dank verpflichtet, in der isr. Religion unter Hinweis auf die Geschichte des Volkes seit den Tagen eines Amos (3, 2) und Hosea (11, 1 ff.) ausdrücklich gepflegt wurde, ist schon oben (S. 24 ff.) ausgeführt worden. Freilich war der Gesichtspunkt, unter dem an die Taten Jahves in der Vergangenheit erinnert wurde, zumeist der, daß hierdurch die Treue und der Eifer des Volkes in der Erfüllung seiner Pflichten als Gottes Volk gestärkt werden sollte. Die Weckung des Dankes war also nicht der eigentliche Zweck der geschichtlichen Betrachtungen und Belehrungen, er war mehr nur ein Durchgangsstadium, das die Erreichung des eigentlichen Erziehungszieles, des Dienstes Gottes in Kultus und Sittlichkeit, ermöglichen sollte (charakteristisch hierfür ist Dt. 8 und Ps. 95). Doch gibt es immerhin einige Stellen im AT., in denen der Beter in erster Linie danken will für die Liebe, die Jahve seinem Volke angedeihen ließ. Vor allem ist hier an den Spruch zu erinnern, der nach Dt. 26, 5 ff. bei der Darbringung der Erstlinge gesprochen werden sollte, und der als Ausdruck der Gemeindestimmung verstanden werden muß. Freilich ist gerade bei einer solchen kultischen Handlung das egoistische Motiv stark mit im Spiele; brachte man die Erstlinge, die Zeichen des Dankes, nicht zum Altar, so würde auch künftig der Segen Jahves beim Feldertrag nicht mehr spürbar sein (vgl. V. 15!). Manchmal verbindet sich der Dank mit der Hoffnung auf die verheißene Endzeit. Nach ihr sehnt man sich, um aller Sorgen und Kämpfe dieses Aeon ledig zu werden. Dabei gedenkt man dankbar der Machterweise, die Jahve früher getan hat, und schöpft daraus die Zuversicht, daß er auch künftig noch solche werde verrichten können. So ist zu werten u. a. Jes. 63, 7 ff. und Ps. 98, auch Jes. 12, 1–6 ist aus eschatologischer Stimmung heraus gedichtet.

Daß auch abgesehen von solchen Stimmen mit egoistischen Nebenabsichten die Gemeinde das Bedürfnis fühlte, ihren Dank darzubringen, einfach deshalb, weil sie wußte, daß Jahves Gnade ihres Bestehens Grund sei, zeigt das Kultlied Ps 136. Daß man dann, wenn ein bestimmter Anlaß vorlag, erst recht und herzlich zum Dankgottesdienst zusammenkam, ergibt sich aus dem Schilfmeerlied (Ex. 15, 20 f.), aus dem Dankgottesdienst, der aus Anlaß der Grundsteinlegung des nachexilischen Tempels gefeiert wurde (Esra 3, 10–13) und aus den Siegesliedern Ps. 118 und 124. Daß man auch in Bab. bei geeigneter Gelegenheit öffentliche Dankgottesdienste kannte, zeigt das schöne Lied an Marduk, das aus Anlaß eines Sieges über Elam gedichtet wurde und das oben S. 30 Anm. 5 erwähnt worden ist [2]).

Solches Danken in der Gemeinde kann seine Wirkung auf das religiöse Leben des einzelnen nicht verfehlen. Ps. 107 wird die Dankespflicht jedes, der aus bestimmten Nöten von Jahve errettet wurde, dringend eingeschärft. Dem

[1]) Heiler, Gebet S. 95. Beispiele für Dankgebete ohne das Wort „danken" s. ebenda S. 45.

[2]) Hehn, Hymnen an Marduk Nr. 4.

Propheten Jesaia ist der Dank etwas so selbstverständliches, daß er in die verwunderte Klage ausbricht (1, 3):

> Der Stier kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn,
> Israel erkennt nicht und mein Volk merkt nicht auf.

Und der Verfasser von Ps. 9 vermag sogar zu sagen (V. 14 und 15):

> Jahve war mir gnädig, er sah an mein Elend von denen, die mich haßten;
> Er hob mich empor aus den Toren des Todes,
> Damit ich alle deine Ruhmestaten verkündige,
> In den Toren der Tochter Zion über deine Hilfe frohlocke.

Hier gilt der Dank des Menschen als der eigentliche Zweck der göttlichen Hilfe; wer nicht dankt, der übertritt das göttliche Gebot (vgl. auch Ps. 50, 15 und 106, 7 und 21).

Die Gegenstände, für die gedankt wurde, waren natürlich dieselben wie die, um die im Bittgebet gebeten wurde. Hier soll nicht im einzelnen darauf eingegangen werden, nur auf die schöne Stelle, Jes. 38, 17, die schon einmal (S. 44) angeführt wurde, sei auch in diesem Zusammenhang hingewiesen; sie zeigt, daß, wie beim Bittgebet, auch beim Dankgebet der Gesichtskreis nicht auf die Güter des äußeren Lebens beschränkt war.

Wenn man Gott dankte, so begnügte man sich gerne nicht damit, daß man einfach sagte, was man auf dem Herzen hatte. Gott gegenüber ziemte sich eine feierlichere und ausführlichere Sprache. Man nannte ausdrücklich die Not, aus der man errettet worden war, den Mangel, dem abgeholfen war; man malte diese, ähnlich wie bei der Bitte, in recht kräftigen Farben aus, um Gottes Güte dadurch um so mehr ins rechte Licht setzen zu können (vgl. Jo. 2, 4 ff.)[1]. Oder man schilderte des Gottes Rettungstat in allen Einzelheiten, wie es Ṭabi-utul-Bel in seinem Dankgebet tut (J. II. S. 131)[2]. Häufig redet der dankende Sänger von den erhabenen und freundlichen Eigenschaften Jahves, aus denen die Hilfeleistung sich erklärt. Vor allem ist es seine Macht und Weisheit, wie sie sich in Natur und Geschichte offenbaren, auf die Bezug genommen wird (z. B. Dan. 2, 20–23)[3].

Aus alledem tritt uns das ehrliche Bestreben entgegen, der Gottheit die Ehre zu geben, die ihr gebührt. Man sucht sich wirklich klarzumachen, wie groß Gott ist, und wie wunderbar und herrlich die Heilstat, für die man zu danken hat. Man merkt den Betern an, daß sie die Absicht haben, der Gottheit eine Freude zu machen. Freilich waren es lauter Proben der Kunstpoesie, auf die wir bis jetzt hingewiesen haben. Der einfache Mann hat nicht so schwungvoll und ausführlich gesprochen und sich nicht in die Fesseln der Rhythmik und des parallelismus membrorum schlagen lassen. Sein Dank wird wesentlich kürzer und einfacher gelautet haben. Doch wird es damals gewesen sein wie heute, wo auch der gemeine Mann sich bemüht, Gott gegenüber eine gewähltere Sprache zu sprechen, als sonst im Leben. So zeigt denn auch das Dankgebet Eliesers (Gen. 24, 26) bei aller Kürze eine gewisse Feierlichkeit, die es über die gewöhnliche Sprache hinaushebt. Aehnlich im Ton ist das Gebet Jakobs (Gen. 32, 10 ff.). Auch diese Gebete enthalten ja keineswegs die Ausdrucksweise des gewöhnlichen Juden; sie entstammen der Feder bedeutender religiöser Schriftsteller; aber sie können doch als Muster dafür gelten, wie gebildete Juden in solchen Fällen gedankt hätten. Sie sollen keine Kunstpoesie sein. Sie beweisen, wie man sich der Pflicht bewußt war,

---

[1]) Zu dieser Stilgattung vgl. auch Jes. 38, 10–20.
[2]) Vgl. Ps. 9; 10, 16 ff.; 30; 103; 116.
[3]) Vgl. auch 1. Sam. 2, 1 ff.; Ps. 18; Ps. 33 u. a. m.

auch im kurzen Gebetswort durch die ganze Art zu reden die Ehrfurcht vor Jahve zur Geltung zu bringen.

Auch das Dankgebet des einzelnen ist wie das der Gemeinde vielfach verflochten mit dem egoistischen Motiv. Die eigenartige Verschlingung verschiedener Empfindungsreihen zeigt am deutlichsten das soeben genannte Gebet Jakobs (Gen. 32, 10–13):

Du Gott meines Ahnherrn Abraham und meines Vaters Isaak, Jahve, der du zu mir sprachst: Kehre heim in dein Vaterland und zu deiner Verwandtschaft, und ich will sorgen, daß es dir wohlgeht; ich bin nicht wert aller der Wohltaten und aller der Treue, die du deinem Diener bewiesen hast. Denn nur mit meinem Stabe überschritt ich den Jordan da, und jetzt gebiete ich über zwei Heerlager. Ach, errette mich aus der Gewalt meines Bruders, aus der Gewalt Esaus; denn ich fürchte mich vor ihm, daß er nicht etwa kommt und uns niedermetzelt, Mütter samt Kindern. Du aber hast ja verheißen: Ich will sorgen, daß es dir wohlgehe, und ich will deine Nachkommen so zahlreich werden lassen, wie die Sandkörner am Meere, die nicht zu zählen sind vor Menge.

Hier wird zunächst die Verantwortung für die gefährliche Lage, in der Jakob sich seiner Meinung nach befindet, auf Jahve selbst abgewälzt: Jahve selbst hat ihm den Befehl zur Heimreise gegeben (31, 3). Dann wird Jahve, der schon durch die Nennung der Namen Abraham und Isaak auf die früheren Verheißungen hingewiesen ist, noch ausdrücklich an die Verheißung erinnert, die er dem Beter selbst hat zukommen lassen (28, 15; 31, 3). Dann bricht der Dank aus seinem Herzen. Daß er ihn gerade in diesem Augenblick der Gefahr vor Gott bringt, ist nicht einfach kluge Berechnung — wir würden dem Beter Unrecht tun, wenn wir das annähmen. Der Kontrast zwischen seiner Flucht vor vielen Jahren und seiner Heimkehr ist zu groß, und Jakob hat das lebendige Gefühl, daß es nicht in erster Linie seine eigene Tüchtigkeit, sondern Jahves wunderbarer Segen war, dem er seinen jetzigen Reichtum verdankt. So ist der Dank echt und tief empfunden. Und doch, der eigentliche Anlaß, vor Gott zu treten, ist er nicht, er liegt in der Gefahr, der er entgegengeht. „Ach, errette mich", ist der Kernpunkt des Gebets. Sehr drastisch und deutlich wird Jahve eingeschärft, welche Konsequenzen es hätte wenn er seinem Schützling nicht hülfe: die Kinder kämen ums Leben, und wie wollte dann Jahve seine Verheißung — zum zweitenmal wird er an sie erinnert — wahrmachen?

Dieses Gebet ist ein Beweis dafür, daß echter Dank, der nicht einfach Mittel ist, Gott günstig zu stimmen, sehr wohl zusammen bestehen kann mit der Bitte. Das Motiv ist dann nicht ein rein religiöses, der Gedanke an Gott ist nicht der alles beherrschende, der Gedanke an die eigene Person steht immer noch im Zentrum des Denkens. Der Mensch ist nicht überwältigt von Gottes Güte, so daß er nur noch anbeten kann, er empfindet die Lebensförderung, die er hat erfahren dürfen, ist sich klar darüber, woher sie stammt, und gibt seiner freudigen Genugtuung darüber Ausdruck, daß sie gerade ihm zuteil geworden ist [1]).

Aber noch eine andere Tatsache wird durch dieses Jakobs-Gebet illustriert: der enge Zusammenhang zwischen Dankbarkeit und Demut. Demut ist mehr als bloßes Abhängigkeitsgefühl; sie ist die freudige Anerkennung dieses, sie ist die Ueberzeugung, daß es ein Glück für den Menschen ist, daß Gott im Regimente sitzt und nicht er, sie ist die Bereitwilligkeit, sich schenken zu lassen und die Tatsache des Geschenkes anzuerkennen. Aus solcher Demut entsteht der Dank. Aber auch

[1]) Weitere instruktive Dankgebete, bei denen doch der Gedanke an die eigene Person den Beter völlig beherrscht, s. II. Sam. 22 = Ps. 18 u. II. Sam. 7, 18 ff.

hier besteht eine Wechselwirkung: das Danken stärkt und vertieft seinerseits wieder die Demut. Denn der Dankende macht sich wirklich klar, wie viel er der Gottheit verdankt und wie wenig er mit seiner Kraft erarbeitet hat [1]).

Eng sind auch die Beziehungen zwischen Dank und Buße. Wo der Mensch von seiner eigenen Vollkommenheit überzeugt ist und deshalb einen Rechtsanspruch auf die göttliche Durchhilfe zu haben glaubt, kann der Dank nicht echt sein. Er sinkt herab zur bloßen Sitte, im besten Falle zu einer gewissen Höflichkeitspflicht, die man der Gottheit gegenüber auf sich nimmt. Wo dagegen Dank und Buße Hand in Hand gehen, erfährt jener eine wesentliche Vertiefung. Der Beter weiß, daß er eigentlich Strafe verdient hätte, das erfahrene Heil wird ihn also um so tiefer bewegen. Jubelnd kann er bekennen (Ps. 32, 1 u. 5):

> Wohl dem, dessen Uebertretung vergeben, dessen Sünde bedeckt ist!
>
> — — — — — — — — —
>
> Meine Sünde bekannte ich dir und meine Verschuldung verhehlte ich nicht,
> Ich sprach: Ich will Jahve meine Uebertretungen bekennen.
> Da vergabst du mir meine Sündenschuld!

Und — so dürfen wir den Gedanken zu Ende denken — errettetest mich aus meiner Not. Ja, einem Dank, der nur aus der Demut und nicht auch aus dem Gefühl des eigenen Unwertes geflossen ist, fehlt gerade der Faktor, der ihn eine spezifisch religiöse Funktion werden läßt. Gen. 32, 11 bleibt daher die klassische Formulierung des Dankes für alle Zeiten.

Wie ernst es der Jude mit der Pflicht des Dankes genommen hat, zeigt zunächst der Umstand, daß wir ein Beispiel dafür haben, daß die Pflicht des Dankens anderen menschlichen Pflichten vorangestellt wurde. Als Elieser am Brunnen erfahren hatte, daß ihn Jahve gerade mit der Tochter Nahors [2]) zusammengeführt hatte, sah er sich vor die unter Umständen gar nicht leichte Aufgabe gestellt, das Mädchen nun auch wirklich für seinen Herrn zu gewinnen. Aber der erste Gedanke, der in ihm aufsteigt, ist der des Dankes, und er erledigt sich seiner in einem ausdrücklichen Gebet (Gen. 24, 26).

Bezeichnend für die große Rolle, die das Danken spielte, ist auch Ps. 28. Er ist aus der Not heraus gesungen, also ein Bittgebet. Der Sänger muß sich wehren gegen heimtückische Feinde, er fleht um Errettung und Rache. Er ist gewiß, daß Jahve ihn erhören werde, er begnügt sich aber nicht damit, diese seine Zuversicht zum Ausdruck zu bringen, sondern ganz unvermittelt und unwillkürlich drängt sich ihm der Dank auf die Lippen (V. 6 f.):

> Gepriesen sei Jahve, weil er mein lautes Flehen gehört hat!
> Jahve ist mein Schutz und mein Schild,
> Auf ihn vertraute mein Herz und mir ward geholfen;
> Da frohlockte mein Herz, und mit meinem Liede will ich ihm danken.

Und das, während er sich noch mitten in der Notlage befindet, längst ehe die erst erhoffte Erhörung der Bitte zur Tatsache wurde! Wie muß solchen Männern das Danken in Fleisch und Blut übergegangen sein, wenn sie so bitten konnten!

Daß man sich, wenn der Dank so zur beherrschenden Stimmung werden konnte, mit Worten nicht begnügte, sondern ihn durch Taten abstatten wollte, ist wohl begreiflich. Vom Gelübde sehen wir hierbei ab; es trägt zu oft zu sehr den Charakter eines Vertrages, eines Handelsgeschäftes mit Gott; das Moment der Demut kommt in ihm oft recht zu kurz und das Moment der Buße fehlt völlig. Dagegen sei auf das Dankopfer תּוֹדָה hingewiesen, das im Unterschied

[1]) Zum Zusammenhang von Demut und Dank vgl. auch II. Sam. 7, 18 ff.

[2]) Siehe K. Anm. zu Gen. 24, 24 und die Kommentare.

vom Gelübdeopfer נדר doch wohl nicht im Anschluß an ein Bittgebet in Aussicht genommen wurde, sondern das unmittelbar unter dem Einfluß der Erfahrung göttlicher Durchhilfe als Dank im eigentlichen Sinne dargebracht wurde. Es beweist, daß das Bedürfnis vorhanden war, für Gott etwas zu leisten, ein Bedürfnis, das sich in so vielen Herzen regte, daß seine Befriedigung in feste Formen gebracht und ein eigenes Ritual hierfür aufgestellt wurde (Lev. 7, 12 ff.). Daß auch der Bab. seinem Dank durch kultische Gaben Ausdruck verliehen hat, zeigt, um nur ein Beispiel anzuführen, die Vase des Entemena, aus deren Inschrift sich ergibt, daß sie der König „für die Erhaltung seines Lebens" dem Ningirsu im Tempel Eninnu geweiht hat [1]).

Aber wichtiger als vereinzelte kultische Leistungen ist die Tendenz, die das ganze Menschenleben zu einem einzigen Akte des Dankes an die Gottheit machen möchte. Unter diesem Gesichtspunkt ist noch einmal auf die Paränesen des Dt., besonders Kap. 8, einzugehen. Es ist gezeigt worden, daß sie nicht eigentlich die Stimmung des Dankes, sondern in erster Linie den Willen zum Halten des Gesetzes zu wecken und zu stärken versuchen. Aber daß es gerade die Dankbarkeit ist, auf die sie die Gesetzestreue zu gründen versuchen, ist doch außerordentlich charakteristisch. Das Volk muß für eine solche Argumentation zugänglich gewesen sein, in weiten Kreisen muß die Ueberzeugung geherrscht haben, daß das Danken eine Pflicht sei, um deretwillen jeder einzelne lebenslang dauernde Leistungen auf sich zu nehmen habe. Es hat auch hierbei der egoistisch-rechnende Geist nicht gefehlt (vgl. Dt. 8, 18 ff.), trotzdem ist der Gedanke, daß der Mensch Gott zu danken hat, durch eine sittlich-religiöse Lebensführung eine religiöse Entdeckung von größter Tragweite gewesen.

Aus dem Gebiete der bab. Religion konnten im vorhergehenden nur wenige Beispiele angeführt werden. Auch im AT. ist das Bittgebet im Vergleich zum Dankgebet das häufigere; „in den Paulinischen Briefen jedoch überwiegt die Zahl der Stellen, in denen der Völkerapostel Gott dankt oder vom Dankgebet redet, die Zahl derjenigen, an denen er Bitten ausspricht" [2]). Wenn es richtig ist, aus dieser Tatsache, wie Döller es tut [2]), den Schluß zu ziehen, daß sich in ihr die Ueberlegenheit der nt. Religion über die alttestamentliche offenbart, so läßt sich aus dem noch stärkeren Zurücktreten des Dankes gegenüber der Bitte in der bab. Religion für das Verhältnis von Bab. und AT. derselbe Schluß rechtfertigen. Religion ohne Danken war in Israel undenkbar, in Bab. scheint sie möglich gewesen zu sein. Verhielte es sich anders, so wären wohl mehr Texte, die vom Danken reden, auf uns gekommen.

2. Die Fürbitte.

Wenn der Mensch fürbittend vor die Gottheit tritt, hat sich das religiöse Bewußtsein geweitet. Es umfaßt nun nicht mehr nur die eigene Person, ihren Schmerz, ihre Sorge für die Zukunft und ihr Glück, für das es zu danken gilt. Fremdes Leid wird nun als eigenes Leid empfunden, fremdes Glück als eigenes Glück, darum fühlt man sich gedrungen, mitzuhelfen, daß auch der Nebenmensch des göttlichen Schutzes teilhaftig werde.

Die Fürbitte berührt sich mit dem „Segen". Der Segen ist eine magische Handlung, die das Glück des Nächsten mit zwingender Notwendigkeit herbeiführen

[1]) Siehe Weber, Lit. S. 213 f.
[2]) Döller, Das Gebet im AT., S. 100.

soll. Seine Wirksamkeit beruht darauf, daß der Segnende eine besondere Kraft sein eigen nennt, etwa weil er ein Prophet ist (Bileam!) oder weil er dem Tode schon nahe ist (Isaak, Gen. 27, Jakob, Gen. 48, 9 ff.); sie hängt ab von äußeren Umständen, etwa dem Zusichnehmen von Speise (Gen. 27, 3 f.) oder der Handauflegung (Dt. 34, 9), wobei die rechte Hand wirksamer ist als die linke (Gen. 48, 14). Der Segen ist unabhängig von den moralischen Eigenschaften des Gesegneten (Gen. 27!), er wirkt einfach dadurch, daß er ausgesprochen wird. Die Fürbitte erstrebt dasselbe Ziel wie der Segen, auch sie möchte das Heil des Nebenmenschen herbeiführen. Aber „das fromme Bewußtsein verzichtet darauf, selbst Segen spenden zu wollen, und bittet Jahve, es zu tun" [1]). Aus der magischen Formel wird ein Gebet, es steht also der Gottheit frei, ob sie dem Wunsche des Betenden Rechnung tragen will oder nicht. Die Person des Beters ist auch jetzt noch nicht gleichgültig; es gibt Männer, deren Gebet ist wirksamer als das der anderen [2]); der naive Glaube, daß Gottesmänner, wie etwa Mose oder Samuel (Ex. 17, 11 ff.; I. Sam. 7, 8 f.; Jer. 15, 1), bei Jahve besonders gerne Gehör finden, wird allgemein verbreitet gewesen sein. Aeußere Umstände, wie Essen und Trinken oder Handauflegen, sind in ihrer Bedeutung wesentlich eingeschränkt; immerhin ist jedoch der Erfolg der Fürbitte Moses während der Amalekiterschlacht (Ex. 17, 11 ff.) abhängig von dem Emporhalten der Hände. Sehr wichtig für die Erhörung ist dagegen der sittlich-religiöse Zustand desjenigen, für den gebetet wird [3]). Abrahams Fürbitte für Sodom wird nicht erhört, weil sich die zehn Gerechten in der Stadt nicht vorfinden (Gen. 18, 32 und 19) [4]), Amos' Wille zur Fürbitte wird durchkreuzt, Jeremia wird die Fürbitte verboten (Am. 7, 8; Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11), weil der Zustand des Volkes das Gericht zu einer Notwendigkeit macht. Doch ist es nicht so, daß sich der Erfolg der Fürbitte ganz mechanisch nach den Qualitäten des Menschen, der Objekt des Gebetes ist, richtete, so daß das Gebet für einen Frommen erhört würde, das für einen Gottlosen jedoch nicht. Beim Fluche und bei dem aus ihm erwachsenen [5]) Rachegebet besteht eine feste Regel: ein Gebet, das die göttliche Rache über einen frommen Menschen herabwünscht, wird nicht in Erfüllung gehen. Daß Bileam nicht fluchen darf, weil Israel keinen Fluch verdient, ist schon erwähnt (S. 50). Die sämtlichen Rachegebete, die sich im AT. finden, sind alle unter der Voraussetzung gesprochen, daß diejenigen, gegen die sie sich richten, wirkliche Frevler sind. Wären sie es nicht, so wäre der Beter selbst davon überzeugt, daß Jahve sein Gebet nicht erhören dürfte. Der Fürbitte gegenüber ist Jahve an keine Regel gebunden, auch dem Gottlosen kann er seine Gnade zuwenden. Wie sich die Dinge des Näheren gestalten, zeigt am deutlichsten Am. 7, 1–6. Amos weiß, daß sein Volk das Gericht verdient hat, und doch betet er für dasselbe. Und Jahve läßt sich zweimal erbitten, dann erst lehnt er das weitere Bitten ab. Die Fürbitte für den Gottlosen hat also nicht den Erfolg, daß ihm die Strafe einfach erlassen wird, aber diese kann hinausgeschoben werden. Der Mensch erhält dadurch die Möglichkeit, sich zu bekehren. Benützt er diese nicht, so tritt ein, was rechtens ist. Es ist Gottes Gnade, die sich er-

[1]) Hempel, Gebet und Frömmigkeit im AT. S. 12.

[2]) Beim Bab. gilt als besonders wirkungsvoll die Fürbitte eines Gottes oder einer Göttin bei dem erzürnten Gott; vgl. z. B. J. I S. 410; S. 415; S. 459; S. 525; Weber, Lit. S 131; šurpu IV 85; Zimmern A.O XIII 1 S. 18; Adapa B. 26 f. (s Gr. I. S. 36). Das spätere Judentum kennt fürbittende Engel! (Hi. 5, 1; 33, 23; Sach. 1, 12; 3, 2; vgl Köberle, Sünde und Gnade S. 25).

[3]) Dieser Gedanke ist in Bab. nicht zu belegen.

[4]) Vgl. hiezu Num 16, 22.

[5]) Hempel a. a O. S. 11 f.

weist an diesem seinem verschiedenen Verhalten dem Rache- und dem Fürbittegebet gegenüber.

Der Bab. kennt eine solche, die Strafe nur aufschiebende Wirkung der Fürbitte nicht. Ruft er die Fürbitte eines Gottes oder einer Göttin an, damit sie bei dem erzürnten Gotte für ihn eintreten sollen, so möchte er jedesmal einen vollen Straferlaß haben. Bedingung für diesen ist nicht die innere Umkehr, sondern die Vornahme der Beschwörungs- und Sühnezeremonien, also ein äußerliches Element, das beweist, daß sich in Bab. die Fürbitte vielfach von magischen Gedankengängen nicht ganz zu lösen vermocht hat. (Religiös wertvollere Anschauungen, die auch nicht fehlen, siehe unten.)

Stillschweigende Voraussetzung jeder Fürbitte ist, daß Jahve durch menschliches Gebet beeinflußbar, ja sogar umstimmbar ist, denn sie kann schon beschlossenes Unheil abwenden bzw. aufschieben. Die Meinung des Erzählers von Gen. 18 ist doch wohl die, daß Jahve die Städte Sodom und Gomorrha vertilgt hätte, auch wenn zehn Gerechte darin gewesen wären, wenn Abraham nicht für sie gebeten hätte. Dessen Bitte hätte das Unheil abgewendet, wenn die genannte Voraussetzung den Tatsachen entsprochen hätte. Aehnlich verhält es sich Ex. 32, 10—14: hätte Moses nicht gebeten, hätte Jahve sein Volk vernichtet. So aber vollzieht er die Strafe in gnädigerer Form. Auch von einem solchen Sichumstimmenlassen kann der Ausdruck gebraucht werden: es reute Jahve (Ex. 32, 14; vgl. Am. 7, 3 und 6). Es handelt sich (wie oben S. 65 f.) auch hier nicht darum, daß Jahve zunächst eine falsche Maßnahme ins Auge gefaßt gehabt hätte, und nun, von Menschen auf seinen Fehler aufmerksam gemacht, diesen bereut und den richtigen Entschluß gefaßt hätte. Jahves Wesen hat zwei Seiten; er ist der Gerechte, unerbittlich Strafe heischende, und der Gnädige, der Wohlgefallen daran hat, daß der Gottlose am Leben bleibe (Ez. 18, 23; 33, 11). Die Fürbitte hat also die Aufgabe, letztere Seite von Jahves Wesen in den Vordergrund zu rücken.

Es mag in weiten Kreisen auch des Judenvolkes die naiv anthropopathische Meinung von Jahve bestanden haben, daß er sich eben durch gütliches Zureden umstimmen lasse, wie dies bei Menschen tagtäglich der Fall ist. Auf den Höhen der at. Religion finden sich zwei andere Gedankenreihen. Die eine ist die, daß Jahve seine Gnade nur walten lassen kann, wo sie als solche auch wirklich anerkannt wird, d. h. wo sie erbeten wird. Vielfach kann der, dem die Strafe droht, dies nicht mehr selbst tun, da er durch eine Freveltat sich von Gott geschieden hat. So muß ein anderer mittels der Fürbitte für ihn eintreten. So befiehlt Jahve diese hin und wieder ausdrücklich, wenn er helfen möchte: so soll Abraham für Abimelech beten (Gen. 20, 7) und Hiob für seine Freunde (Hi. 42, 8). Die andere Gedankenreihe geht aus von dem Begriff der Stellvertretung. Jedes Gebet ist ein Erweis von Frömmigkeit, die Jahve belohnt. Die Fürbitte weist nun diesen Lohn einem anderen Menschen zu. So bringt Hiob, wenn seine Kinder ein Fest gefeiert haben, in der Besorgnis, sie könnten sich versündigt haben, ein fürbittendes Opfer für sie dar — eine fromme Leistung, die ihnen zugerechnet werden soll (Hi. 1, 4 f). Anders gewendet findet sich der Stellvertretungsgedanke in Ex. 32, 30—34. Hier bietet Moses in seinem Gebet für das Volk sich selbst an als Objekt der Strafe. Jahve nimmt dieses Anerbieten nicht an. Der Verfasser unseres Abschnittes bekennt sich zu einem individualistischen Vergeltungsglauben nach der Art von Dt. 24, 16; deshalb läßt er Jahve erwidern: „Wer sich gegen mich versündigt, den streiche ich aus meinem Buche."

Objekt der Fürbitte ist im AT. in der Mehrzahl der Fälle das Volk. Stets

dann, wenn ein göttliches Strafgericht droht, finden sich Männer, die um Abwendung des Unheils flehen: Mose, nach dem Abfall des Volks mittels des goldenen Kalbs (Ex. 32; Dt. 9), Amos im Nordreich (7, 1 ff.), Jeremia im Südreich (7,16; 11, 14; 14, 11; 18, 20), Ezechiel im Exil vor der Zerstörung Jerusalems (Ez. 9, 8; 11, 13). Der Erfolg ist Milderung oder Hinausschiebung der Strafe. Auch in Zeiten nationaler Gefahr erhebt die Fürbitte ihre Stimme: im Krieg (Mose während der Amalekiterschlacht, Ex. 17,11 ff.; Samuel vor der Philisterschlacht, I. Sam. 7, 8 f.) oder in Pestzeiten (David, II. Sam. 24, 17 ff.). Der Erfolg ist hier jedesmal die Errettung aus der Notlage. Eine einzigartig schöne Fürbitte legt der Chronist dem alternden David in den Mund (I. 29, 18). Die Vorbereitungen zum Tempelbau sind getroffen und das Volk hat durch großartige Spenden von allerhand Kostbarkeiten seinen Eifer für das heilige Werk bekundet. Da spricht David:

Jahve, du Gott unserer Väter Abraham, Isaak und Israel, bewahre immerdar solchen Sinn und solche Gedanken im Herzen deines Volkes und lenke ihr Herz zu dir hin.

Der diese Worte geschrieben hat, der wußte, daß wichtiger als äußeres Glück die inneren Güter des Herzens sind, und daß der, der es mit seinem Volke wirklich gut meint, um diese flehen muß; werden diese dem Volke zuteil, so kann es ihm auch an politischen und wirtschaftlichen Erfolgen nicht fehlen.

Aus Bab. haben wir keine Belege für eine Fürbitte, wie sie die Propheten für ihr Volk eingelegt haben [1]). Begreiflich genug, denn wir haben keine Kunde davon, daß es in Bab. Männer gab, die der Ueberzeugung lebten, daß die Götter den Untergang des Landes beschlossen hätten, und die deshalb, von Schmerz über dieses Schicksal überwältigt, es durch Gebet zu mildern oder ganz abzuwehren unternahmen. Und es fehlte in Bab. der Begriff der Volkssünde, die durch kultische Leistungen nicht aus der Welt geschafft werden kann, der gegenüber nur eine Anrufung von Gottes Gnade etwas auszurichten vermag. Das bab. Volk brauchte deshalb keine Fürbitte; man hatte den Kultus, man hatte vor allem die Beschwörungsriten, die das gnädige Walten der Götter und die Abwendung alles Bösen garantierten. Und schließlich lebte in der bab. Religion doch ein vorwiegend selbstsüchtiger Geist. Die Hauptsache war, daß man selber vom Unheil verschont blieb. Utnapištim betet nicht für seine Mitmenschen, als ihm ihr bevorstehender Untergang angekündigt wird [2]). Auch das Gebet von I. Chron. 29 hat keine Parallele im Babylonischen.

Neben die Fürbitte für das eigene Volk tritt im AT. diejenige für Einzelpersonen oder einzelne Stände, die dem Beter nahe stehen. Es mag Zufall sein, daß uns nur verhältnismäßig wenige Beispiele solcher Gebete erhalten geblieben sind. Hiob betet für seine Kinder (1, 5) und für seine Freunde (42, 8), dieses allerdings erst auf Jahves Befehl; der Chronist läßt David für seinen Sohn Salomo bitten (I. 29, 19; vgl. auch I. 22, 12). Daß für den König gebetet wurde, zeigt

[1]) Die im Kultus für das Gedeihen des Landes dargebrachten Bitten (z. B. A.O. VII 3 S. 8) gehören nicht hierher.

[2]) Auch Noah betet nicht für die dem Untergang geweihte Menschheit. Doch ist sein Verhalten anders zu beurteilen als das des Utnapištim, weil nach der Meinung beider biblischer Erzähler Noah durch eine tiefe religiöse Kluft von seinen Mitmenschen getrennt ist und also keine innere Gemeinschaft mit ihnen hat. Sie sind Sünder, er ist gerecht; daß sie den Untergang verdient haben, ist auch seine Meinung: darum weint Noah nicht, wie Utnapištim (XI 137 f.) angesichts der Leichen nach der Katastrophe. In dem Fragment: Ea und Atarhasis (KB. VI 1) betet Atarhasis erst für die Menschen, als das Strafgericht schon im Gange ist! Augenscheinlich fürchtet At., mit in das Verderben hineingezogen zu werden (III 21—28).

Ps. 61, 7 f. und 63, 12 und vielleicht Ps. 72; ein Kultgebet für den König ist Ps. 20. Außerdem sind uns Fürbitten erhalten für die Priester und für die Frommen im Volke (Ps. 132, 9 vgl. II. Chron. 6, 41 b). Das ist eine nicht allzu große Zahl von Beispielen; vor allem fehlt die Fürbitte der Kinder für ihre Eltern vollständig. Wir dürfen aber, entsprechend dem Charakter des at. Gottesglaubens, ohne weiteres annehmen, daß sie im Familienleben, so wie es wirklich war, ihren Platz gehabt hat. Vor allem dann, wenn irgendein Familienglied krank geworden oder sonstwie in Not gekommen war, wird die Fürbitte eifrig geübt worden sein. Ruth 2, 12 und 2, 19 f. zeigen, daß es nichts außerordentliches war, einer geliebten Persönlichkeit den Segen Gottes zu erflehen.

Fehlten auch dem Bab. die Beispiele für eine Fürbitte im eigentlichen Sinne des Wortes für das eigene Volk, so sind doch mehrere Aeußerungen in der Literatur auf uns gekommen, aus denen hervorgeht, daß das Gebet für Familienmitglieder und für den König tatsächlich ausgeübt wurde. Daß Naboned für seinen Sohn Belsazar betete, ist bereits erwähnt. Die Bitte:

Möge er nicht Sünde begehen [1]),

enthält einen ähnlichen Gedanken wie das soeben erwähnte Gebet Davids für Salomo. Assurbanipal gedenkt seines Bruders Šamaššumukin vor der Göttin Ninmakh:

> Möge Ninmakh die Tage Šamaššumukins, des Königs von Babylon, meines ebenbürtigen Bruders, verlängern und mit Nachkommenschaft sättigen [2]).

Daß das Gebet der Kinder für die Eltern, zum mindesten für den Vater, in Bab. nichts unbekanntes war, ergibt sich aus einem Privatbrief, in dem ein Sohn seinen Vater versichert, daß er täglich für dessen Leben bitte [3]). Ueberhaupt bietet der Brief, besonders der Briefeingang, häufig Gelegenheit, den Empfänger der Gnade der Gottheit zu empfehlen. So beginnt ein Kanalarbeiter sein an eine, mit „Vater" angeredete Autoritätsperson gerichtetes Schreiben mit den Worten:

> Šamaš und Marduk mögen auf die Dauer der Tage dich am Leben erhalten, mögest du gesund sein [4])!

Tragen solche Briefeingänge auch sicherlich formelhaftes Gepräge, so legen sie doch Zeugnis dafür ab, daß man sich verpflichtet fühlte, das Ergehen der Menschen, mit denen einen nähere Beziehungen verbanden, den Göttern ans Herz zu legen [5]). Schließlich sei noch die hübsche Bitte eines bab. Schutzflehenden angeführt, der betet:

Stelle meine Gattin zu den guten Weibern [6])!

Das Gebet für den König findet sich in erster Linie in Briefen, Eingaben, Bittschriften, astronomischen Rapporten und dergleichen, die alle mit einem Segenswunsch unter Anrufung der Götter beginnen [7]). Daß es auch im Kultus geübt wurde, zeigt die von Zimmern (AO. VII 3 S. 8) mitgeteilte Hymne an Nana.

---

1) Z. I. S. 408.

2) Z. I. S. 419.

3) Harper, Nr. 219.

4) Klauber, Keilschriftbriefe, A.O. XII 2 S. 12; der isr. Briefstil wird wohl kaum anders gewesen sein.

5) Näheres über den bab. Briefstil s. bei Klauber a. a. O. und Weber, Lit. S. 263 ff.

6) Z. II. S. 93.

7) Vgl. Klauber a. a. O. S. 18 ff.

Vgl. auch Ps. 72, 15: „Man bete beständig für ihn" (für ihn: den König; Uebers. von Kittel), u. vgl. hiezu die bab. Phrase: „Täglich für das Leben des Königs, meines Herrn, bete ich die und die Götter an" (Delitzsch HW S. 307 a und b).

Eine dritte Reihe von Fürbitten des AT. befaßt sich mit Personen, die dem Beter fremd oder gar feindlich gegenüberstehen. Wenn Jeremia die Exulanten in Babylon auffordert, für die Wohlfahrt des Landes[1]), das sie gefangen hält, zu beten (29, 7), so hat er damit das Wohl seiner eigenen Volksgenossen im Auge; „denn seine (Babyloniens) Wohlfahrt ist eure eigene Wohlfahrt!", fügt er selbst erklärend seiner Mahnung bei. Aber immerhin ist es bemerkenswert, daß Juden für Heiden beten sollen. Frei von egoistischen Nebenabsichten ist die Fürbitte Abrahams für Sodom (Gen. 18, 20 ff.). Es handelt sich hier nicht etwa um die Rettung Lots und seiner Familie – Lot wird in dem ganzen Gespräch Jahves mit Abraham gar nicht genannt. Dieser verwendet sich wirklich für Menschen, die ihn gar nichts angehen, auf die er in keiner Weise angewiesen ist. Schließlich sei noch auf Jer. 18, 20 hingewiesen. Der Prophet schüttet Jahve sein Herz aus wegen seiner Widersacher, die ihm heimlich nachstellen (V. 22 b). Dabei erinnert er Jahve daran:

Gedenke wie ich vor dir stand,
Um ihnen zum besten zu reden,
Um deinen Grimm von ihnen abzuwenden.

Jeremia hat also zunächst auch die Gegner seiner Verkündigung in sein Gebet um Schonung für das Volk eingeschlossen gehabt; Gott sollte keine Ausnahme machen, alle sollten gerettet werden. Freilich ist Jeremia bei dieser königlich-freien Stellungnahme nicht geblieben. Als er sah, wie schlimm manche Kreise es mit ihm meinten, als die Gefahr, die ihm von ihnen drohte, akut wurde, schlug seine Stimmung um. Das Gebet, aus dem unser Zitat stammt, ist, aufs Ganze gesehen, ein Rachegebet. Also auch in diesem Punkte, wie in so vielen anderen, hat es das AT. selbst in seinen edelsten Vertretern nicht vermocht, sich auf neutestamentliche Höhe aufzuschwingen.

Aus dem Bab. sind mir zu dieser dritten Art von Fürbitten Parallelen überhaupt nicht zu Gesicht gekommen. Der Bab. scheint nur für solche Personen gebetet zu haben, von deren Wohlbefinden auch sein Wohlbefinden abhängig war (vgl. S. 83 Anm. 2).

Es bleibt uns noch übrig, nach den Motiven der Fürbitte im AT. und in Bab. des näheren zu forschen. Auch hier stoßen wir vielfach auf Beweggründe, die aus der Sorge für die eigene Existenz des Beters entspringen. Nicht bei den Propheten, die die Sorge um ihr, dem Untergang geweihtes Volk zu Jahve treibt. Sie lassen sich nicht etwa von dem Gedanken leiten, daß auch sie in den Strudel des Verderbens hineingezogen werden könnten und daß sie deshalb das Unheil abwenden möchten. Etwa so, wie im Kultus aller Völker von den im Tempel Anwesenden für das Volksganze gebetet wird um Wohlfahrt und um Abwendung von Heimsuchungen, weil der einzelne Beter weiß, daß des Volkes Glück auch sein Glück bedeutet[2]). Eher mag ein anderes Moment bei ihrem Verhalten mithereingespielt haben, nämlich der Umstand, daß nach isr.-jüd. Auffassung das Volk selbst eine religiöse Bedeutung hatte. Bestand dieses nicht mehr, so brach auch die Jahvereligion zusammen. Nun ist es ja sicherlich eine

[1]) Textkritik s. bei K.

[2]) Da dies streng genommen gar keine Fürbitte ist, da der Beter in letzter Linie um sein eigenes Wohlbefinden fleht, so blieb dieser Fall bei unserer Erörterung außer Betracht. Wollte man solche Gebete Fürbitten für das Volksganze nennen, so fänden sich auch in Bab. genug Beispiele für eine solche. Der Prophet legt Fürbitte ein nicht als Glied seines Volkes, das sich in derselben Verdammnis wüßte, sondern als der Gottesmann, der wohl weiß, wie berechtigt an und für sich dieses Gericht wäre.

der wichtigsten Errungenschaften der Prophetie, daß sie sich, im Gegensatz zur Volksmeinung, von dieser Ansicht weithin freimachte. Aber doch mag einem Amos oder Jeremia mit die Ueberzeugung, daß es sich um Jahves Volk handle, den Mut dazu gegeben haben, immer wieder für dieses verdorbene Volk um Gnade zu flehen. Und wie sehr auch die klassische Prophetie davon durchdrungen war, daß Jahve sein Volk nicht ganz werde untergehen lassen, erhellt daraus, daß sich bei fast allen Propheten die Hoffnung auf eine nach dem Gericht eintretende Heilszeit findet. Freilich standen solche dogmatische Reflexionen nicht im Zentrum des Erlebens. Der eigentliche Quell, aus dem die prophetische Fürbitte entspringt, ist die Stimmung, die uns bei Jeremia am deutlichsten entgegentritt (8, 23):

> O daß mein Haupt Wasser wäre und mein Auge ein Tränenquell,
> Ich wollte weinen Tag und Nacht über die Erschlagenen meines Volkes.

Es ist das rein menschliche Mitleid mit dem Volke, das so Schwerem entgegentaumelt, untermischt mit einem dumpfen Grauen angesichts des Verhängnisses, das sich so unerbittlich erfüllen soll und das am besten charakterisiert wird mit dem Wort des Jeremia מגור מסביב (6, 25; 20, 3).

Tritt so bei der prophetischen Fürbitte der Gedanke an die eigene Person des Beters ganz in den Hintergrund, so wird jener sofort bedeutungsvoll, wo es sich um ein Gebet für Familienglieder oder sonstwie nahestehende Personen handelt. Es liegt im Wesen jeder menschlichen Zuneigung, daß Mitleiden und Mitfreude mit ihr untrennbar verbunden sind. Erfleht ein Mensch also für einen geliebten Freund oder Verwandten Gottes Segen, so macht er damit sein eigenes Leben reich und glücklich. Kann er ihn durch sein Gebet vollends aus todbringender Krankheit erretten, so hat er sich selbst vor schwerem Verluste bewahrt. Das sind Dinge, die brauchen nur kurz erwähnt zu werden, denn sie sind selbstverständlich. Dagegen muß auf einige Vermutungen, die sich aus den antiken orientalischen Verhältnissen ergeben, ausdrücklich aufmerksam gemacht werden. Einmal auf das traurige Los, das die Witwen und Waisen erwartete (vgl. den speziellen Schutz, der ihnen im AT. zuteil wird!)[1]. Dies mag ein mächtiger Antrieb gewesen sein, den Vater der Familie unter den Schutz der Gottheit zu stellen. Und dann die Bedeutung des Totenkults für jeden einzelnen. Durften wir in ihm einen der Hauptbeweggründe für die Bitte um Kindersegen erkennen, so werden wir auch nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß mancher Vater für die Erhaltung des Lebens seines Sohnes gefleht haben wird, um der Totenspende nicht verlustig zu gehen. Beim Gebet für Königssöhne kam dann noch das Interesse an der Erhaltung der Dynastie hinzu. Soweit solche Motive mit im Spiele sind, berührt sich die Fürbitte mit dem Gebet, das der Sorge um die eigene Zukunft des Beters entsprossen ist. Doch dürfen wir diese antiken egoistischen Gedanken nicht überschätzen. Die oben zitierten jüd. und bab. Gebete, die geistige Güter — Frömmigkeit und Bewahrung vor der Sünde — für den Sohn des Beters erflehen, zeigen, daß es bei beiden Völkern Persönlichkeiten gab, die sich bei ihren Bitten von nichts anderem leiten ließen als von der ehrlichen Sorge um das Wohl der Ihrigen.

Noch andere Motive wirken mit bei den Gebeten Davids für sein Volk anläßlich der Pest (II. Sam. 24, 17 ff.) und Abrahams für Sodom (Gen. 18). Die Pest, auf die das Davidgebet Bezug nimmt, war von Jahve verhängt als Strafe für Davids Volkszählung. Für diese trug aber der König allein die Verantwortung. Daher betet er:

[1]) Schutz der Witwen und Waisen in Bab. vgl. Weber, Lit. S. 220.

Ich habe ja gesündigt und ich habe mich verschuldet; diese aber, die Schafe, was haben sie getan? Laß doch deine Hand sich gegen mich und mein Haus wenden!

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß es hier das Gerechtigkeitsgefühl ist, das David zu seiner Einsprache veranlaßt. Nicht, daß das Volk leidet, ist es, was er nicht mehr mitansehen kann, sondern daß es ungerechterweise leidet. Es stellt dem jüdischen Empfinden ein glänzendes Zeugnis aus, daß der Erzähler David sich selbst zur Strafe erbieten läßt; so soll der Jude in solchen Fällen handeln, ist die Meinung: lieber selbst leiden, wenn es die Gerechtigkeit erfordert, als andere für sich leiden lassen. Bei dem Abrahamsgebet handelt es sich um eine Angelegenheit, an der Abraham selbst unbeteiligt ist. Seine Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit bleibt also völlig aus dem Spiele, dem Beter ist es nur um Gottes Gerechtigkeit zu tun. Der Nachdruck der Bitte liegt auf dem Satze:

Willst du denn auch die Unschuldigen umbringen mit den Schuldigen?

Oben, als wir vom Theodizeeproblem redeten, haben wir hervorgehoben, daß es dem Juden ein Bedürfnis ist, Gottes Walten in der Welt frei zu wissen von jedem Schein der Ungerechtigkeit. Dieses Bedürfnis treibt an unserer Stelle zum Gebet. Sie zeigt, wie tief jenes im jüdischen Herzen eingewurzelt ist, so tief, daß es Veranlassung dazu werden kann, daß der Mensch sich die Kühnheit anmaßt, sich gegen Gott schützend vor einen anderen Menschen zu stellen, zugleich gewissermaßen im Interesse der Gottheit selbst, die verhindert werden soll, etwas zu tun, was das Zutrauen zu ihr untergraben könnte.

So zeigt also das Fürbittegebet, daß ethisch-theologische Postulate für den Juden Anlaß zum Gebet werden können. Diese müssen immer und überall gelten; kein Wunder, daß Gebete, die aus einer solchen Quelle geflossen sind, ohne Ansehen der Person, wenn es die Verhältnisse mit sich bringen, selbst für ganz fremde Menschen vorgebracht werden. So wird es auch verständlich, warum wir solchen Gebeten in Bab. nicht begegneten: der Bab. kannte diese Postulate als für die Gottheit verpflichtend nicht[1]).

3. Die Sünde.

Auf Sündenbekenntnisse sind wir im Verlauf unserer seitherigen Erörterung schon hin und wieder aufmerksam geworden. Sie waren jedoch alle veranlaßt durch irgendeine äußere Not, sei es, daß diese augenblicklich auf dem Menschen lastete, sei es, daß er sie erst für die Zukunft befürchtete. Der übergeordnete Gesichtspunkt beim Gebet war also stets die äußere Not gewesen; diese war die Last, die empfunden wurde, und das Sündenbekenntnis, das deshalb trotzdem völlig echt und ehrlich sein konnte, bildete nur die Voraussetzung zur Beseitigung bzw. Vermeidung der Notlage. Hier in diesem Abschnitt haben wir es mit der Sünde zu tun abgesehen von jeder äußeren Not, so daß die Sünde selbst als die Last empfunden wird, deren Beseitigung der Beter anstrebt. Sein Gebet bittet also nur um Vergebung, nicht um irgendwelche äußere Hilfe und Rettung.

Schon im letzten Abschnitt von der Fürbitte hatten wir eine bedeutende Erweiterung des Gesichtskreises festzustellen. Nicht nur war der Gedanke an den

[1]) Auf die, Jer. 18, 20 erwähnte Fürbitte ist hier nicht weiter eingegangen worden, da wir deren Wortlaut nicht kennen und also über ihre tiefere Motivierung nichts Sicheres auszusagen vermögen. 14, 7, 10, 19 ff., auf die Rothstein bei K. hinweist, kommt m. E. nicht in Betracht.

In der Fürbitte des Atarhasis spielt der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit keine Rolle (vgl. S. 83 Anm. 2).

Nebenmenschen zu einem konstitutiven Element des religiösen Erlebnisses geworden, auch der Gedanke an Gott selbst und sein Walten im Menschenleben, wie es nach der Meinung der jüdischen Frommen sein sollte, wurde Veranlassung zum Gebet. Wo die Sünde selbst die Last ist, unter der der Mensch seufzt, wird das göttliche Sittengesetz als ein Gut von überragender Bedeutung erkannt und seine Verletzung gilt als ein Schaden, der schlimmer ist als die drückendste äußere Not. Damit ist ein weiterer Gesichtspunkt für das religiöse Leben gewonnen, mit dem wir seither noch nicht hatten zu rechnen brauchen.

Daß es in der bab. Literatur Zeugnisse wirklicher Bußstimmung, wirklichen Sündenbewußtseins nicht gebe, ist allmählich allgemein anerkannt. Alfred Jeremias sagt von den bab. Bußpsalmen: „Buße im Sinne von Sündenerkenntnis, Reue, Gelübde der Besserung kennen sie nicht"[1]). Jastrow betont, daß von aufrichtiger Reue keine Rede sein könne[2]). Nach Hehn fehlt in der bab. Religion der Gedanke, „daß der Mensch durch das sittliche Opfer sich läutere und heilige"[3]), für sie ist „Heilung (von Krankheit) und Entsündigung unzertrennlich"[4]). Und auch Weber, der sehr energisch betont, daß in den Bußpsalmen „der Beter den letzten Grund seines Zustandes nicht außerhalb, sondern in sich selbst, in seinem Verschulden sucht, das den Zorn der Götter auf ihn gerichtet hat", räumt ein, daß „es nicht gerade das Bewußtsein der Sünde an sich war", was den Bab. zum Bußgebete veranlaßte[5]).

Besteht hierüber auch keine Kontroverse mehr, so wird es sich doch verlohnen, zu untersuchen, bis zu welchem Grade der Verinnerlichung der bab. Sündenbegriff fortgeschritten ist und in welchen Punkten er vom AT. überholt wurde. Um klar zu sehen, wird es sich empfehlen, den oben an zweiter Stelle genannten Gesichtspunkt, die Geltung des göttlichen Sittengesetzes, zuerst zu erörtern, und hiebei an die letzterwähnte Aeußerung Webers anzuknüpfen. Es ist sicherlich ein Symptom tieferen Empfindens, daß der Bab., der sich in Not befindet, nicht einfach bei der ihm selbstverständlichen Tatsache stehen bleibt, daß irgendein Gott ihm zürnt, und daß er deshalb auf Mittel und Wege zu sinnen hat, wie er diesen Zorn beschwichtigen könnte, sondern daß er in seinen Gedanken weiterschreitet und sich die Frage vorlegt, ob nicht er selbst diesen Zorn hervorgerufen haben könnte. Wenn wir oben (S. 12) darauf hinweisen mußten, daß das Gefühl der persönlichen Verantwortlichkeit für das eigene Geschick dadurch getrübt wurde, daß dem Bab. ein launenhaftes, unmotiviertes und sogar ungerechtes Handeln der Gottheit nicht unmöglich erschien, und daß auch das selbstherrliche Wirken vieler Dämonen die sittlichen Lebenszusammenhänge zu zerreißen imstande ist, so kann all dies hier außer Betracht bleiben, denn hier ist es unsere Aufgabe, festzustellen, bis zu welcher sittlich-religiösen Höhe sich einzelne Bab. zu erheben vermochten, und unter diesem Gesichtspunkt ist zu sagen: es hat in Bab. Persönlichkeiten gegeben, die haben die Sünde als eine Macht erkannt, der weitestgehender Einfluß zukommt auf die Gestaltung des menschlichen Lebens.

Der Bab. weiß auch, daß mit dieser Macht nicht zu spassen ist. Zwar wenn er von der Allgemeinheit der menschlichen Sünde redet, tut er es stets in entschuldigendem Sinne (vgl. S. 4f.); aber trotzdem ist es etwas Großes und religiös Wertvolles, wenn der Mensch erkennt, daß das Böse ein Gegner ist, dessen Ansturm

[1]) Monoth. S. 35.
[2]) I. S. 327.
[3]) Sünde und Erlösung S. 40.
[4]) Hymnen und Gebete an Marduk S. 283.
[5]) Lit. S. 141.

noch kaum einer zurückgewiesen hat. Und wenn die Sünde der Väter noch den Söhnen und Enkeln gefährlich zu werden vermag[1]), so liegt hierin die wichtige Erkenntnis, daß eine Sünde unter allen Umständen Sühne heischt; kann sie der Täter nicht mehr leisten, so sind seine Nachkommen haftbar. Am deutlichsten tritt die Unheimlichkeit der Sünde in Erscheinung, wenn man bedenkt, daß die Götter den Menschen die Erkenntnis der Mittel und Wege, durch die sie zu vermeiden ist, vorenthalten haben[2]) (vgl. S. 11). Man ist ihr also völlig wehrlos ausgeliefert. Nach all dem wird es uns nicht wundernehmen, daß es in Bab. Zeugnisse dafür gibt, daß von einzelnen Persönlichkeiten der Gedanke an die Sünde wirklich ins Zentrum gerückt worden ist. Am deutlichsten ist wieder die nun schon einigemal angezogene Stelle J. I. S. 408, in der Naboned für seinen Sohn Belsazar betet: „Möge er nicht Sünde begehen". Hier ist die Sünde das einzige Uebel, um dessen Abwendung gebetet wird; die Meinung ist augenscheinlich die, daß, wer von ihr verschont bleibt, auch von den übrigen Gefahren nichts zu befürchten hat. Aehnlich heißt es in einer Fürbitte für verschiedene Tempel[3]):

Gleich dem Himmel mögen ihre Fundamente feststehen; und die Furcht des Gottes Sin, des Herrn der Götter im Himmel, möge in den Herzen der Menschen walten. Mögen sie nicht Sünde begehen, damit ihr Fundament bestehen möge.

Hier ist von der Sünde der Bewohner das Wohlergehen des Landes abhängig gemacht. Würden jene den Zorn der Götter, in erster Linie den des Sin, auf sich ziehen, so würde dieser sich über die Tempel entladen, sie würden zerstört und — das ist die stillschweigende Voraussetzung für das ganze Gebet — damit würde jeder Segen aus dem Lande weichen. Dieselbe Anschauung findet sich auch in dem Psalme Tabi-utul-Bels (V. 29 f.)[2]), wenn der Beter versichert:

Ich lehrte mein Land, auf den Namen Gottes zu achten,
Den Namen der Göttin zu ehren, unterwies ich meine Leute.

Gerade diese letzten Aeußerungen babylonischer Frommer zeigen uns nun die Schranken des bab. Sündenbegriffs. Die Bedeutung der Sünde für das Leben des einzelnen und des Volksganzen ist richtig erkannt, Gehorsam gegen die Gesetze der Gottheit wird deshalb auch als ein hohes Gut von der Gottheit erbeten, aber den letzten Schritt tut die bab. Religion nicht mehr. Nirgends finden wir eine Spur davon, daß das Sittengesetz als solches den höchsten Wert repräsentiere; seine Befolgung ist erwünscht, weil dadurch das Glück des Landes gesichert wird, und Tabi-utul-Bel ermahnt seine Mitmenschen, den Namen der Gottheit zu achten, um sich selbst bei der Gottheit eine Belohnung zu sichern. Die bab. Religion versagt also gerade an dem Punkte, an dem die Betrachtungsweise eine wirklich religiöse werden sollte. Das Interesse bleibt an der eigenen Person hängen, es vermag nicht, sich dazu aufzuschwingen, Gottes Sache ohne egoistische Nebenabsichten zur eigenen Sache zu machen. Aber gerade darauf, daß dies geschehe, muß es uns in diesem Kapitel ankommen. Alle die oben erwähnten bab. Zeugnisse bleiben also für unsere Erörterung außer Betracht.

Auch eine andere Reihe von Zeugnissen liefert uns kein günstigeres Bild von der bab. Religion. Es sind dies Aeußerungen von Menschen, die sich selber versündigt haben und die nun um Vergebung ihrer Sünden beten. Das Kriterium, aus dem hervorgehen würde, daß wir echte Bußgebete im oben gekennzeichneten Sinn vor uns haben, besteht darin, daß in ihnen von der Sünde die Rede sein

[1]) Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk. XXI, 22 ff.; Hehn, Sünde . . . . S. 30; Jeremias, Monoth. S. 36; J. II. S. 90 f.
[2]) Tabi-utul-Bel 33 ff. = Weber, Lit. S. 136; Gr. I. S. 92.
[3]) J. I. S. 409.

müßte, ohne daß auf die Erlösung aus irdischer Not Bezug genommen würde. Gebete, die dieses Erfordernis erfüllen, sind uns aber trotz der großen Zahl der sog. Bußpsalmen keine überliefert.

Ansätze zu einer höheren Betrachtungsweise finden sich auch hier. Bedingung der Vergebung ist vielfach das vorherige Sündenbekenntnis. Wenn wir auch auf die übertrieben heftigen Selbstanklagen, die wir da und dort antreffen [1]), kein Gewicht legen — sie sind Mittel, die Gottheit umzustimmen! — so zeigt immerhin die Tatsache der bußfertigen Beichte, daß der Beter gewillt ist, sich selbst als den schuldigen Teil anzuerkennen und die seither auf ihm lastende Strafe der Gottheit als berechtigt hinzunehmen. Er faßt also seine Stellung zur Gottheit so auf, wie sie vom religiösen Standpunkt aus aufgefaßt werden muß. Auch der Wille, künftig ein anderes, besseres Leben zu führen, kommt in einzelnen Gebeten zum Ausdruck. So heißt es in einem Bußpsalm an Marduk [2]):

Vor dir (?) habe ich Frevel begangen,
Den Weg Gottes will ich wandeln!

Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß ein solches Versprechen nicht ernst gemeint sein könnte. Aber wieder: Es steht im Dienste der Sorge um das äußere Wohlergehen. Denn der Zielpunkt des ganzen Liedes ist Befreiung aus einer äußeren Not. Zwei Motive mögen mitgewirkt haben, ein solches Versprechen dem Beter zu entlocken, ein echt religiöses, nämlich das Gefühl, daß die Gottheit nur den zu segnen vermag, der in ihren Wegen wandelt; dann aber auch ein recht natürliches, nämlich der Wunsch, daß auch der Beter dieses Segens teilhaftig werde. Also auch hier kein Absehen vom eigenen Wohlbefinden, kein Sinn dafür, daß ein Mensch, selbst wenn es ihm äußerlich schlecht ginge, allein deshalb ein glücklicher Mensch sein kann, weil sein Verhältnis zur Gottheit in Ordnung ist.

Wie steht es im AT.? Reden dort Männer zu uns, die der Ueberzeugung sind, daß das göttliche Gebot eine Größe sei, hinter deren Geltung jedes menschliche Interesse zurücktreten müsse, und die die Sünde selbst als eine Last empfunden haben, auch dann, wenn es ihnen gut ging? Wir werden bei der folgenden Untersuchung die oben angegebenen Kriterien sehr scharf in Anwendung zu bringen haben. Als christliche Theologen sind wir nur zu leicht geneigt, die at. Aussagen über Sünde und Buße in neutestamentlichem Lichte zu sehen und daher zu überschätzen.

Hatten wir bei Aufführung der bab. Beispiele darauf hinzuweisen, daß schon in der Erkenntnis, eigene Sünde sei am eigenen Unheil schuld, ein religiös wertvoller Gedanke beschlossen liege, so brauchen wir uns jetzt, wo es sich um das AT. handelt, nicht weiter hiebei aufzuhalten: in der bab. Religion sind wir gerne bereit, auch kleine Anfänge dankbar festzustellen, über die zu reden auf dem Gebiete des AT. schlechterdings nicht nötig ist. Dagegen wird es interessant sein, den bab. Aussagen über die Gefährlichkeit der Sünde die israelitischen gegenüberzustellen.

Zunächst sei kurz auf einiges Erwähnte auch in diesem Zusammenhang noch einmal hingewiesen: die Allgemeinheit der Sünde (Hi. 4, 17; Coh. 7, 20) [3]) und die Tatsache, daß der Mensch auch unter der Sünde seiner Vorfahren zu leiden hat

---

[1]) Z. B. Gr. I. S. 90 f. = Weber, Lit. S. 145 f.

[2]) Jeremias, Monoth. S. 35 ff.

[3]) Ps. 14, 1 = 53, 1 kommt nicht in Betracht, denn hier ist ausdrücklich gesagt, daß es Fromme gibt, die um ihrer Frömmigkeit willen Anspruch haben auf die göttliche Hilfe (14, 5 f.; 53, 7).

(Ex. 20, 5; 34, 7; Num. 14, 18; Dt. 5, 9; Jer. 14, 20; Ps. 79, 8; 109, 14; Thren. 5, 7; Dan. 9, 8, 16). Mit der Unsicherheit über das göttliche Gebot und den sich daraus ergebenden unheimlichen Charakter der Sünde läßt sich in Parallele setzen die altisraelitische, später überwundene Anschauung, daß es Fälle gibt, in denen Jahve selbst es ist, der den Menschen zur Sünde verleitet (II. Sam. 24, 1; I. Kön. 22, 21 f.). Die Parallele mit Bab. versagt jedoch sofort, und es offenbart sich uns ein wesentlich tieferer Einblick in das Wesen der Sünde, wenn wir Stellen in Betracht ziehen wie etwa Jer. 13, 23:

Wandelt wohl ein Mohr seine Haut und ein Pardel seine Flecken?
So könntet auch ihr gut handeln, die ihr gewohnt seid, Böses zu tun[1])!

Hier tritt uns die Erkenntnis entgegen, daß durch das gewohnheitsmäßige Sündigen ein Zustand entsteht, in dem der Mensch nicht mehr davon lassen kann. Der Bab. zweifelt, wie das AT. an den meisten Stellen ja auch, nicht daran, daß es jederzeit in das Belieben des Menschen gestellt ist, ob er dem göttlichen Gebote folgen will oder nicht. In Israel haben jedoch einzelne Männer den Scharfblick besessen, zu erkennen, daß dem nicht so ist. Und damit war auch ein neues Verständnis der Umkehr zu Gott, die nötig war zur Erlangung seiner Gnade, gewonnen. Nun handelte es sich nicht mehr darum, einzelne bestimmte Sünden künftig zu lassen, nein das ganze Wesen des Menschen mußte umgestaltet, neu geschaffen werden. Darum lautet die Forderung Hoseas und Jeremias an ihr Volk nicht mehr nur: „Lasset das Böse!", sondern: „Brecht einen Neubruch!" (Hos. 10, 12; Jer. 4, 3).

Erst wo diese Erkenntnis vorhanden ist, kann die Sünde im vollen Sinne zum religiösen Motiv werden. Denn jetzt fühlt der Mensch, daß er die Gottheit braucht, damit sie ihm gegen die Sünde helfe. So taucht nun immer wieder in den Weissagungen auf die kommende Heilszeit der Gedanke auf, daß Jahve selbst sein Volk zuerst werde reinigen müssen, bevor er sein Reich werde aufrichten können: An Stelle des steinernen Herzens soll das Volk ein fleischernes erhalten, weissagt Ezechiel (11, 19 f.; 36, 25 ff.), Sacharia schaut im Gesicht, wie Jahve die personifizierte Sünde aus dem Lande hinausschafft (5, 5—11) und im Jer.-Buche lesen wir die Verheißung: „Ich will ihnen einen anderen Sinn und einen anderen Wandel verleihen, daß sie mich allezeit fürchten" (32, 39). Auf Grund solcher Anschauungen bekommt auch die Bitte des Psalmisten (51, 12):

Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz
Und bringe in mich einen neuen, gewissen, Geist. —

einen wesentlich tieferen Sinn als das oben erwähnte Gebet Naboneds für seinen Sohn Belsazar. Der Psalmist möchte nicht nur bewahrt werden vor sündigem Handeln und Reden, er fühlt, daß er einer völligen inneren Neuschöpfung[2]) bedarf und um diese betet er.

Aber obwohl wir mit alledem die Höhenlage der bab. Religion schon weit hinter uns gelassen haben, sind wir damit doch noch nicht zum Kernpunkt des Problems gelangt. Immer noch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß das Streben nach äußerem Glück die eigentliche Triebfeder gewesen sein könnte auch für diese vertiefte Auffassung von der Sünde. Wie steht es mit der Wertung des Sittengesetzes?

Der Psalter versagt angesichts der Maßstäbe, die wir, um sicher zu gehen, anlegen müssen. Wohl finden wir manche ehrliche Klage in ihm darüber, daß

[1]) Vgl. Jer. 6, 15.
[2]) Vgl. K, Anm. c zur Stelle und Kittel, Psalmen z. St.

Gottes Gebote auf der Erde oder im Volke nicht gehalten werden (12, 2; 14 = 53, 2 f.).

Aber die für Jahve so entehrende Lage der Menschen ist dem Dichter doch nur deshalb zum Bewußtsein gekommen, weil es der Gemeinde der Frommen so schlecht ergeht. Sie ist das Objekt des schlimmen Handelns der Frevler, Jahves Schmach ist ihre Not und diese soll durch das Gebet behoben werden. Anders steht es bei den großen vorexilischen Prophetengestalten. Warum tritt ein Nathan vor David? Weil dieser Jahves Wort gering geachtet und getan, was Jahve mißfällt! (II. Sam. 12, 9). Hier ist wirklich der Eifer um das göttliche Sittengesetz die einzige Triebfeder des Handelns gewesen, eines Handelns, das den Propheten leicht hätte in persönliche Lebensgefahr bringen können. Davids Verhalten Nathan gegenüber zeigt, daß wir ihn nicht einfach auf die Stufe eines orientalischen Despoten stellen dürfen, aber trotzdem war es nicht ausgeschlossen, daß der Mann, der ohne Bedenken den Uria aus dem Wege geräumt hatte, auch den Mitwisser des Verbrechens zum Schweigen bringen könnte.

Später tritt Elia in ähnlicher Weise Ahab entgegen (I. Kön. 21). Hier hat die Sage selbst die Erinnerung festgehalten an Verfolgungen, die den Propheten wegen seines mutigen Eintretens für Gottes Sache in Lebensgefahr brachten (I. Kön. 19, 1 ff.). Ob sämtliche Einzelheiten, vor allem auch die Reihenfolge der Ereignisse, historisch sind, läßt sich natürlich mit völliger Sicherheit nicht ausmachen, ist aber auch gleichgültig, denn uns kommt es nur darauf an, festzustellen, daß solche unbedingten Kämpfer für Jahves Recht in Altisrael existiert haben. Und auch darauf sei noch hingewiesen, daß die beiden genannten Erzählungen nicht nur Zeugnis ablegen für das Rechtsempfinden der Zeiten, in denen sie spielen. Auch die Männer, die sie aufzeichneten und der Nachwelt weitergaben, haben die Handlungsweise der Propheten gebilligt. Sie wollten ihrem Volke zeigen: so wichtig ist Jahves Gesetz, daß ein Jahveverehrer um seinetwillen nötigenfalls sogar das Leben vor Königsthronen aufs Spiel setzen muß.

In den Propheten von Amos bis auf Ezechiel lebt derselbe Geist. Sie gehen insofern noch über Nathan und Elia hinaus, als sie sich nicht davor scheuen, selbst die Existenz ihres Volkes als Volk — gewiß das höchste Gut, das der damalige Jude kannte! — zurückzustellen hinter das in ihren Augen noch höher zu bewertende Gut: Recht und Gerechtigkeit, überhaupt die Befolgung von Jahves Willen[1]). Auf sie geht jene nicht mehr zu überbietende Schätzung des göttlichen Gesetzes zurück, die im ganzen späteren Judentum geherrscht hat. Inhaltlich hat sich gewiß im Laufe der Geschichte eine große Wandlung vollzogen. Ein Jude der späteren Zeit hätte auf die Frage nach dem Inhalt des göttlichen Gebots eine in vieler Beziehung andere Antwort gegeben als jene großen Männer vor dem Exil. Die Erkenntnis aber ist dem jüdischen Volke nie mehr abhanden gekommen, daß der Mensch zuerst Gottes Gebot zu erfüllen habe, und daß dann erst die Sorge für sein äußeres Wohlergehen ihre Rolle spielen dürfe.

Ist so auf den Höhepunkt des AT. dem göttlichen Sittengesetz die Stellung eingeräumt worden, die ihm vom Standpunkt der Religion aus gebührt, so werden wir uns nicht darüber wundern, daß auch in der Bewertung der Sünde im Einzelleben bei den Spitzen der Entwicklung eine andere Stufe erreicht worden ist als in Bab. Zwar auch für diesen Gesichtspunkt vermag der Psalter uns die Belege nicht zu verschaffen, die wir brauchen. Es gibt keinen Psalm, in dem

[1]) Vgl. auch Gen. 3 u. 4.

die innere Not der Sündhaftigkeit die einzige erkennbare Veranlassung wäre, aus der heraus der Beter vor Gott tritt[1]). Am nächsten kommt unserem Ideal Ps. 51. In ihm tritt die Bitte um Hilfe aus äußerer Not gegenüber der Bitte um Vergebung so sehr zurück, daß der Eindruck unabweisbar ist, daß hier ein Mann zu uns rede, der seine Sündhaftigkeit als die Last empfindet, die er nicht mehr zu tragen vermag, und der sich in erster Linie aus diesem Grunde an seinen Gott wendet. Aber V. 14 a läßt doch die Möglichkeit offen, daß erst die äußere Not, in der er sich augenscheinlich befindet, ihm die Augen über den Zustand seines Herzens geöffnet hat; so muß also auch dieser Psalm, so hoch er sonst zu werten ist, weil er kein ganz einwandfreies Zeugnis darstellt, für unsere Untersuchung außer Betracht bleiben. Auch an Ps. 130 ließe sich denken. Jedoch ist die Deutung der „Tiefen" in V. 1 auf äußerliche Notstände so naheliegend, daß wir sicherer fahren, wenn wir auch dieses schöne Zeugnis jüdischen Bußernstes nicht zur Grundlage unserer Aussagen machen. Wir haben es gar nicht nötig, denn wir finden die gewünschten Zeugnisse wieder bei den Propheten.

In erster Linie müssen wir uns an Jeremia halten. Er klagt Jahve sein Leid (20, 7—9):

Du hast mich betört, Jahve, und ich ließ mich betören,
Du hast mich erfaßt und überwältigt.
Zum Gelächter bin ich geworden allezeit, jedermann spottet meiner,
Ja, so oft ich rede, muß ich aufschreien, „Unbill und Vergewaltigung" muß ich rufen,
Denn dein Wort ward für mich zum Schimpf und zur Verspottung allezeit.
Dachte ich, ich will seiner nicht gedenken und nicht mehr in seinem Namen reden,
Da war es in meinem Innern wie Feuer,
Das aufloderte, verhalten in meinen Gebeinen;
Ich mühte mich ab, es auszuhalten, aber ich vermochte es nicht.

Wir erfahren aus diesen Versen, daß Jeremia durch seinen Beruf in schwere äußere Schwierigkeiten hineingeführt wurde, die allmählich so überhand nahmen, daß er es nicht mehr aushielt. Es kam ihm vor, als ob Jahve trügerisch an ihm gehandelt habe. Da entschließt er sich, seinen Beruf aufzugeben. Er redet nicht mehr in Jahves Namen. Dadurch hat er sicherlich eine Minderung der äußeren Leiden erzielt. Der Spott wird aufgehört haben, vor Unbill und Vergewaltigung war er nunmehr sicher. Aber in demselben Augenblick, in dem die äußere Not beseitigt ist, beginnt eine neue, diesmal eine innere, das böse Gewissen. Und sie ist so stark, daß er sie noch weniger auszuhalten vermag. So nimmt er denn seinen Beruf trotz allen äußeren Ungemachs wieder auf sich. Der Tatbestand liegt hier ganz deutlich vor uns; der Ungehorsam gegen Gottes Willen befreit einen Menschen von der äußeren Qual, und doch hört das Leiden nicht auf: es ist das Gefühl der Sündhaftigkeit selbst, wodurch es erzeugt wird.

So klare Zeugnisse wie bei Jeremia haben wir bei den anderen Propheten nicht. Jes. 6, an das man in erster Linie denken könnte, zeugt zwar von einer tiefen Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und des Ernstes ihrer Folgen und läßt jede bab. Parallele hinter sich, ist aber doch insofern nicht ganz klar, als die volkstümliche Anschauung mit hereinspielt, daß jeder, der Gott mit leiblichen Augen sieht, sterben müsse[2]). Diese Vorstellung ist zwar aus dem Gebiet des

[1]) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade S. 344: „Niemals wird näher dem Gedanken nachgegangen, daß die Sünde an sich den Menschen unglücklich macht, daß zwischen dem äußeren Schein und der inneren Stimmung ein großer Zwiespalt bestehen kann." Köberles Vermutung, daß Ps. 32, 10 vielleicht so zu deuten sein könnte, kann ich mich nicht anschließen.

[2]) Vgl. Ex. 19, 21; 33, 20; Jud. 13, 22; I. Sam. 6, 19; auch Ex. 20, 18 ff. = Dt. 5, 21 ff.

Naturhaft-Magischen, worin sie sich im Volksglauben sicherlich befunden hat, in das des Sittlichen erhoben. Aber es ist eben doch erst die besondere Veranlassung der himmlischen Erscheinung, die Jesaia seine Sündhaftigkeit zum Bewußtsein bringt. Ohne jene wäre er nicht in den Ruf ausgebrochen:

Weh mir, ich bin verloren!

Aber obwohl uns solche Zeugnisse wie bei Jeremia sonst nicht erhalten sind, glaube ich doch, daß wir mit gutem Gewissen annehmen dürfen, daß die übrigen großen Propheten ähnlich empfunden haben wie jener größte [1]). Stellen wie Am. 8, 8, daß über Israels Sünde eigentlich die Erde erbeben müßte, Hoseas Vergleichung der Sünde Israels mit einem Ehebruch, Jesaias Weinberglied (5, 1 ff.) und viele andere zeigen einen solchen Ernst in der Beurteilung der Sünden anderer, daß wir bei dem ganzen Charakter dieser Männer nicht daran zweifeln können, daß sie diesen Ernst auch ihrer eigenen Person gegenüber in Anwendung gebracht haben.

Es ist nicht verwunderlich, daß es nur wenige Männer in Israel gewesen sind, die sich zu solcher Höhe des religiösen Erlebens aufgeschwungen haben. Es waren nur diejenigen, für die der Verkehr mit Gott zu einem solchen Herzensbedürfnis geworden war, daß sie die durch die Sünde bewirkte Trennung von ihm als unerträglichen Mangel innerlich empfanden und deshalb mit aller Kraft den Anschluß an Gott wieder herzustellen suchten. Daß die Sünde den Menschen von Gott trenne, war zwar allgemein erkannt. Schon der Jahvist hat in der Geschichte vom Sündenfall und Austreibung aus dem Paradies diese Anschauung entwickelt; die weitverbreitete Meinung, daß das Schweigen des Orakels auf eine Anfrage ein Zeichen des göttlichen Zornes sei [2]), entspringt derselben Anschauung. Bei Habakuk heißt es von Jahve (1, 13), er sei „zu rein von Augen um Böses anzuschauen", und in Ps. 5, 5 lesen wir: „Wer böse ist, darf bei dir nicht weilen" [3]). Aber von der Erkenntnis einer solchen Tatsache ist noch ein weiter Weg bis dahin, wo sie beim eigenen Sündigwerden persönlich empfunden wird. Bei der großen Masse des isr. Volkes ist dies so wenig der Fall gewesen wie in Bab.

Diese prophetische Auffassung von der Sünde, daß sie die Trennung von Gott bewirke und eben damit dem Menschen eine Last auflade, die nicht mehr getragen werden könne, bietet uns nun auch einen weiteren Beitrag zur Erklärung jener unbedingten Gemeinschaft mit Gott, in der diese Männer standen, und von der oben S. 42 ff., die Rede war. Sie konnten gar nicht mehr ohne Gott leben, so fest hatte er sie ergriffen. Die Flucht zu ihm war immer wieder für sie der einzige Ausweg aus allen inneren und äußeren Nöten. So nur war es möglich, daß sich ihr ganzes Wesen auf den einen Punkt konzentrierte: Jahve und sein Dienst.

Bei der verschiedenen Höhenlage je der edelsten Ausprägung des bab. und des jüdischen Sündengefühls ist es selbstverständlich, daß sich auch das Verhalten des sich seiner Sündhaftigkeit bewußt gewordenen Babyloniers und Israeliten verschieden gestaltete. Da der Durchschnittsisraelit auf seine Sünde erst aufmerksam wurde, wenn ein äußerer Umstand, etwa eine Krankheit, ihn dazu ver-

[1]) Dieser Satz steht, was die Person Jesaias anbelangt, nicht im Widerspruch zu dem oben über Jes. 6 Ausgeführten. Dort handelte es sich darum, daß dem Jes. vor seiner Berufung seine Sündhaftigkeit nicht zum Bewußtsein gekommen war, hier ist von den Propheten auf der Höhe ihrer Wirksamkeit die Rede.

[2]) I. Sam. 14, 37; 28, 6; Am. 8, 11 f.; Ez. 7, 26; Thren. 2, 9.

[3]) Vgl. Jes. 1, 10–15; 33, 14 f.; 59, 2; Ps. 15; 24, 3 u. a. m.

anlaßte, so dürfen wir von vornherein annehmen, daß er auch äußere Mittel zur Sühne nicht verschmähte. Diese fand er vor allem im Kultus, der nach dem Exil ja vorwiegend sühnenden Charakter trug. In ihm war nicht die bußfertige Gesinnung, sondern der Vollzug der Kulthandlung die Hauptsache, deren Wirkung teilweise als rein magischer Art vorgestellt wurde (vgl. Stellen wie Num. 17, 6–15; 19, 1 ff. u. a. m.). Bezeichnend ist, daß das Schuldbekenntnis, das im Psalter eine so große Rolle spielt, in der Kultgesetzgebung ganz zurücktritt. Es findet sich nur Lev. 5, 5; 16, 21 und Num. 5, 7 [1]). Aber es muß festgehalten werden, daß die äußeren Sühnemittel im AT. alle kultischen und nicht Beschwörungscharakter tragen. Sie wollen auf Jahve wirken und nicht auf irgendwelche dämonische Gewalten. Jede Sünde ist eine Sünde gegen Jahve (vgl. Lev. 5, 21!), auch dann, wenn sie in einer rein rituellen Verunreinigung besteht. Daher muß Jahve begütigt und nicht irgendein Geist oder Dämon ausgetrieben werden.

Die bab. Religion hat sich auch auf ihrer höchsten Stufe nie ganz von dieser letztgenannten Anschauung freizumachen verstanden. Das zeigt die zweite Tafel der šurpu-Serie, wohl dasjenige Stück der uns erhaltenen bab. Literatur, das am deutlichsten bestimmt, worin nach bab. Auffassung eigentlich die Sünde besteht. Wir finden hier ein merkwürdiges Durcheinander von Sünden genannt, einmal solche, die wirklich ein tiefes Verständnis verraten für das, was Sünde heißt [2]), z. B.:

Hat er (der Büßer) Vater und Mutter verachtet, die ältere Schwester beleidigt (36),
Zu Nein Ja, zu Ja Nein gesagt (38 f.),
Falsche Wage gebraucht, falsches Geld genommen (42 f.),
Hat er seines Nächsten Haus betreten (47),
Seines Nächsten Weib sich genaht (48),
Seines Nächsten Blut vergossen (49),
Seines Nächsten Kleid geraubt (50),
War er mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch (55),
Mit dem Munde voller Ja, im Herzen voller Nein (56),
Hat er Unlauteres gesagt, Ungeziemendes unterwiesen (65),
Hat er mit Zauber und Hexerei sich befaßt (69)?

In eine ganz andere Sphäre führen uns aber Ueberlegungen, wie die folgenden:

Ob er durch die Gestalt von Vater oder Mutter gebannt ward (89),
Ob er einem Gebannten entgegengegangen,
Ob ein Gebannter ihm entgegengegangen,
Ob er in eines Gebannten Bett geschlafen,
Auf eines Gebannten Stuhle gesessen,
Aus eines Gebannten Schüssel gegessen,
Aus eines Gebannten Becher getrunken,
Forscht er, forscht er,
Im Bette forscht er, auf dem Stuhle forscht er,
Bei der Schüssel forscht er, beim Ansetzen (?) des Bechers forscht er,
Beim angezündeten Kohlenbecken forscht er (99–110) usw. usw.

Zu dieser bab. Sündenliste ist ein Doppeltes zu bemerken. Einmal, es werden hier zwei völlig verschiedene Gebiete auf eine Linie gestellt: das sittliche und das dämonische. Auch der Jude kennt ein Unreinwerden durch Berührung, durch Ansteckung, vor allem bei Leichen und solchen Gegenständen, die in den Bereich einer Leiche gekommen sind (Num. 19, 10–22). Der Unterschied von der bab. Vorstellung besteht jedoch darin, daß der Jude ein für allemal weiß, was für

---

[1]) Vgl. Köberle, Sünde und Gnade S. 321 f.

[2]) Zitiert nach Zimmern, šurpu. Die Zahlen sind die Zeilenzahlen der zweiten Tafel.

Gegenstände er nicht berühren darf; der Bab. kann das nicht wissen. Er hat es mit freischweifenden Geistern zu tun, die sich überall einnisten können; niemand vermag zu sagen, ob nicht dieser oder jener Gegenstand „besessen" ist (vgl. S. 17). Der Jude, der sich ohne Not kontagiös verunreinigt und die nötigen Reinigungszeremonien unterläßt, macht sich eines Ungehorsams gegen das göttliche Gesetz schuldig. Für den Bab. kommt der Begriff des Gehorsams bei derartigen Verfehlungen überhaupt nicht in Betracht. Suchen wir nach einer Begriffsbestimmung, die das Wesen der bab. Sünde nach ihren beiden Seiten beleuchtet, nach der sittlichen, wie nach der dämonischen, so kann es nur die sein: Sünde ist eine, wissentlich oder unwissentlich begangene Handlung, die den Menschen unter einen Bann stellt, d. h. einem Dämon es ermöglicht, sich seiner zu bemächtigen.

Daraus folgt das andere, was ausdrücklich festgestellt werden muß: die Sühnehandlung für jede Sünde muß in Bab. in eine Dämonenaustreibung ausmünden. So endet in der zweiten Tafel der Šurpu-Serie der erste, hauptsächlich von den moralischen Verfehlungen handelnde Teil des Sündenkatalogs mit der Beschwörungsformel:

Gelöst werde, wodurch er auch immer gebannt ist! (83).

Da, wie oben S. 7 ausgeführt ist, der Beschwörungsritus die Gottheit zu zwingen vermag, kommen zwei Elemente, die in jeder echten Religion für das Verhältnis des Sünders zu Gott konstitutiv sind, nicht mehr zu ihrem Rechte: die menschliche Reue und die göttliche Gnade. Das Sündenbekenntnis bleibt wertvoll als ein Zeichen dafür, daß sich der Mensch über seinen eigenen Zustand klar ist (s. o. S. 90), aber es wird zu einem Teil des Beschwörungsritus. Damit ist es seelisch entwertet, denn die Beschwörungsformel wirkt ex opere operato, innerliche Reue ist nicht mehr nötig. Und auf Gottes Gnade ist man nicht mehr angewiesen, sobald man die Formel kennt, die den Zorn des Gottes besänftigt. In ihr kann trotzdem von der Gnade die Rede sein — man muß der göttlichen Majestät vortäuschen, daß sie frei handle, um sie nicht zu reizen. Aber das innerlich beseeligende Gefühl, in der Vergebung der Sünden unverdienterweise ein göttliches Gnadengeschenk erhalten zu haben, kann nicht aufkommen.

Eine ganz andere Welt umgibt uns wieder bei den großen Propheten. Hier ist nicht nur jede Anspielung auf Beschwörungsriten geschwunden, auch die kultische Sühne spielt gar keine Rolle. Die sämtlichen vorexilischen Propheten verwerfen den Kultus überhaupt[1]). Bei ihnen ist der einzige Weg, auf dem der sündige Mensch Verzeihung erlangen kann, der des Gebets. Damit haben die Reue des Menschen und die Gnade der Gottheit wirklich die Bedeutung erlangt, die ihnen zukommt. Die Reue ist nötig, denn Gott sieht das Herz an[2]); der Prophet darf nicht selber den Fehler begehen, den er an seinem verworfenen Volke tadelt: daß es Gott mit den Lippen ehre, daß sein Herz aber ferne von ihm sei (Jes. 29, 13).

Eigentliche Bußgebete haben wir ja von keinem dieser großen Männer; ob Amos und Hosea und Jesaia große innere Kämpfe durchzumachen hatten, ist immerhin recht zweifelhaft. Das Wenige, was uns Jeremia über sein eigenes Innere mitteilt, genügt jedoch völlig für unsere Zwecke. Aus 15, 19 und 20, 7 ff. erfahren wir zweifelsfrei, daß er die Zeiten, da er sich Jahves Dienst zu entziehen suchte, als Zeiten auffaßte, da er seiner eigentlichen Bestimmung untreu

---

[1]) Die Belegstellen s. in den verschiedenen AT.-Theologien.
[2]) Vgl. I. Sam. 16, 7, eine Stelle, die ganz prophetischen Geist atmet.

wurde (vgl. 1, 5) und 15, 19 lehrt uns, daß er sich bewußt war, zu Zeiten auch „Gemeines" vorgebracht zu haben, und daß er tief davon durchdrungen war, daß dies nicht hätte sein dürfen.

Und gerade 15, 19 zeigt uns auch, daß er es als Gnadengabe Gottes wertete, wenn dieser ihn wieder als seinen „Mund" annahm. Daß dies geschehen könne, verheißt ihm Jahve, noch ehe Jeremia sich ihm wieder zugewandt hat. Er hat also keinerlei eigene Leistung aufzuweisen, sein Dasein als Prophet ist reines Geschenk. Auch in Jes. 6 liegen die Verhältnisse ebenso. Wenn auch eine symbolische Handlung vorgenommen wird, den zum Propheten Bestimmten zu entsündigen, so ist doch nicht dieser der Handelnde, sondern Jahve, bzw. in seinem Auftrag der Seraph. Also auch hier keine menschliche Leistung, sondern nur göttliche Gabe.

Diesem rein geistigen Verhältnis zwischen dem sündigen Menschen und dem verzeihenden Gott begegnen wir auch häufig im Psalter. Kommt auch den Dichtern ihr sündiger Zustand erst in eigener äußerer Not zum Bewußtsein, der Weg, den sie zu Gott einschlagen, ist nun vielfach doch der der Propheten: reuiges Bekenntnis und Gebet um Gottes Gnade. Das deutlichste Beispiel ist wieder Ps. 51.

Wenn sich diejenigen Persönlichkeiten des AT., die wirklich tief eingedrungen waren in ihre Religion, als Sünder angewiesen fühlten auf die göttliche Gnade, so fällt damit noch einmal ein neues Licht auf die Bitte um ein reines Herz und einen neuen gewissen Geist (Ps. 51, 12), von der soeben die Rede war. Sie ist uns nun nicht mehr bloß ein Anzeichen dafür, daß man die, den Menschen knechtende Macht des Bösen in ihrer ganzen Furchtbarkeit erkannte; die Fähigkeit überhaupt, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen, wird zum göttlichen Gnadengeschenk. Man erkennt die Grenzen seiner sittlichen Fähigkeiten, man wagt es nicht mehr, so frisch weg wie die Mehrzahl der Volksgenossen und wie der Bab. zu versprechen: „Den Weg Gottes will ich wandeln" (s. o. S. 90), man weiß, daß der, der fromm ist, dies nicht seiner eigenen Tüchtigkeit verdankt, sondern dem neuen Geiste, den Jahve in ihn gelegt hat. Das Geloben und Versprechen hat keine Stelle mehr im Bußgebet, sondern nur noch die Bitte, und man ist dankbar dafür, wenn man sich an Jahves Zusage erinnern darf (Ps. 32, 8):

Ich will dich belehren und unterweisen über den Weg, den du gehen mußt;
Ich will heften auf dich mein Auge.

Das sind Einblicke in das Verhältnis zwischen Mensch und Gottheit, wie sie kein Babylonier je hat tun dürfen.

4. Die Hoffnung auf das messianische Reich.

Sellin hat in seinem Buche: Der AT.-Prophetismus, S. 232 ff., in dankenswerter Weise die übertriebenen Hoffnungen, die von manchen an die Auffindung messianisch klingender bab. Texte geknüpft worden sind, auf das richtige Maß zurückgeführt[1]). Was nicht bestritten werden kann, ist das Bestehen der Hoffnung auf eine Segenszeit, die als göttliche Gabe unter einem von den Göttern, speziell von Marduk, als Heilbringer eingesetzten König den Menschen zuteil werden soll[2]). Auch so viel ist sicher, daß sich historische Könige für den erwarteten Heiland

[1]) Vgl. auch das Zugeständnis A. Jeremias' (HAOG S. 207): „Auf bab. Gebiet ist der Begriff „Endzeit" allerdings relativ".

[2]) Das Material s. HAOG S. 205 ff. (in der Konstruktion eines Systems der Heilserwartung sehr phantasievoll!); KAT S. 379–383; Weber, Lit. S. 207 f., 236.

gehalten haben und von ihren Untertanen als solcher begrüßt wurden[1]). Erwartet wurde von dieser Heilszeit, daß der Heiland-König sein Land einer überaus glücklichen Zukunft entgegenführe. Wie der bekannte Brief des Adad-šum-uṣur an Assurbanipal[2]) zeigt, richtet sich die Erwartung vorwiegend auf irdische Güter; immerhin fehlen die geistigen nicht ganz: Gerechtigkeit und erbarmende Milde verlangt man von dem König, der das neue Zeitalter heraufführen soll. Ja, er kann Gaben austeilen, deren Verleihung sonst nicht in Menschenmacht steht, wie z. B. Gesundheit. Die Meinung ist sicherlich die, daß in einer solchen Zeit eben alle die Uebel beseitigt sein würden, die jetzt dem Menschen so viel Kummer bereiten.

Daß um das Kommen einer solchen Heilszeit ausdrücklich gebetet worden wäre, läßt sich aus den bis jetzt aufgefundenen Quellen nicht nachweisen. Jedoch ist es zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß bei den mit der Thronbesteigung eines neuen Königs verbundenen religiösen Zeremonien solche Töne angeschlagen worden sind. Galt es doch, die Götter dazu zu bestimmen, nun durch den neuen Herrscher die alten Hoffnungen in Erfüllung gehen zu lassen. Vielleicht war er der Mann, der von den Göttern dazu ersehen war, das Paradies auf Erden aufzurichten. Näheres über die Motive zu solchen Bitten läßt sich bei der Lückenhaftigkeit unseres Quellenmaterials nicht sagen.

Die messianische Hoffnung im AT. wünscht Höheres als die bab. Sie erhofft nicht nur, daß die Regierung irgend eines Königs eine besonders glückliche und heilbringende sein solle, das Reich des Heils, das sie erwartet, soll eine grundlegende und endgültige Umgestaltung aller irdischen Verhältnisse mit sich bringen[3]). Jahve selbst wird König (Zeph. 3, 15 ff.; Jes. 24, 23; 52, 7; Ez. 34, 11; Sach. 14, 9; Ps. 47, 9; 96, 13 u. a. m.) oder zum mindesten setzt er einen in einem besonders engen Verhältnis zu ihm stehenden Stellvertreter, den Messias, über sein Volk, der häufig als dem davidischen Herrscherhause entsprossen gedacht ist (Jes. 9, 5 f.; 11, 1 ff.; 16, 4 f.; Mi. 5, 1–3; Jer. 23, 5; Ez. 34, 23 u. a. m.). Höchstes irdisches Glück[4]) eint sich mit geistigen Segnungen: Gerechtigkeit wird herrschen (Jes. 9, 6; 11, 3 f.; 32, 1 ff. u. a. m.), der Friede wird so groß sein, daß selbst die Tiere sich nicht mehr bekämpfen (Hos. 2, 20, Jes. 2, 4 = Mi. 4, 3; Jes. 11, 6–9; Ez. 34, 25 ff.); ja Jes. 25, 8 läßt sogar den Tod vernichtet werden, während Jes. 25, 19 und Dan. 12, 2 ff. von der Totenauferstehung reden.

Daß die messianische Hoffnung nach dem Exil zu einer der stärksten Triebkräfte des religiösen Lebens wurde, daran ist in erster Linie der Verlauf der historischen Ereignisse schuld. Die vorexilischen Propheten waren nicht bei der Unheilsverkündigung stehen geblieben, sondern hatten ihrem Volke den Anbruch des messianischen Heils für die Zeit nach dem Gericht in Aussicht gestellt[5]). Nach dem Exil glaubte man das Gericht hinter sich, man glaubte deshalb auch einen Anspruch auf die Erfüllung der messianischen Verheißung zu haben. Diese ließ

[1]) Vgl. die Texte bei Sellin, AT.-Prophetismus S. 232 und Nachtrag S. 252; Weber, Lit. S. 279; HAOG S. 217 ff.; Delitzsch, Der Berliner Merodachbaladan-Stein I 1–42 (B.A. II S. 259).

[2]) Weber, Lit. S. 279; Sellin, AT.-Proph. S. 232; HAOG S. 218. Vgl. hiezu Ps. 45 u. 72, wo auch irdische Könige mit den Prädikaten des Erlöserkönigs geschildert werden.

[3]) Vgl. Jes. 16, 5; 65, 17; 66, 22; Ez. 36, 36; 37, 28; Sach. 2, 15; 8, 20 ff.; Ps. 47 u. a. m.

[4]) Vgl. Stellen wie Jes. 60, 22; Am. 9, 13; Ob. 1, 19 ff.; Ps. 144, 12 ff. u. a. m.

[5]) Vgl. hiezu Greßmann, Ursprung der isr. u. jüd. Eschatologie, Sellin, Der AT.-Prophetismus, 2. u. 3. Studie.

jedoch immer wieder auf sich warten. Daher entstand in der Gemeinde eine Stimmung gesteigerter messianischer Erwartung, und man bestürmte Jahve mit Gebeten, seine Zusage endlich wahrzumachen. Der angelus interpres, der Sacharia seine Gesichte deutet, fragt Jahve in dringlichem Tone (1, 12):

Jahve der Heerscharen, wie lange willst du denn unbarmherzig bleiben gegen Jerusalem und die Städte Judas, denen du nun schon 70 Jahre zürnst?

Der Verfasser von Jes. 64 fragt (V. 10—11):

Das Haus, das unser Heiligtum und unsere Zierde war,
Wo unsere Väter dich gepriesen,
Ist geworden zur Beute des Feuers,
Und all unser Köstliches ward zu Trümmern.
Kannst du darob an dich halten, o Jahve,
Kannst du schweigen und uns bis aufs äußerste beugen[1])?

Und der Verfasser von Hab. 3 bittet (V. 2):

Rufe es binnen Jahren ins Leben,
Binnen Jahren tue dich kund!

Diese Stimmung wurde immer wieder angefacht durch Propheten, die das unmittelbare Bevorstehen des Eintritts der Heilzeit verkündigten.

Es war nun allerdings nicht so, daß man das Kommen der Heilszeit nur herbeigesehnt hätte. Die Sache hatte noch ihre andere Seite. Vor dem Eintreten des Heils erwartete man eine große Gerichtskatastrophe; galt diese auch in erster Linie den Heidenvölkern (vgl. Stellen wie Ez. 38 f. u. ähnl.), so war sie doch verbunden mit gewaltigen Kämpfen und mit schrecklichen Naturerscheinungen. Hab. 3 wird das Kommen Jahves zum Gericht beschrieben (V. 5 u. 6b):

Vor ihm her geht die Seuche
Und in seinen Fußstapfen zieht die Pestglut.
— — — — — — — — —
Da zerbersten die ewigen Berge,
Vor ihm bücken sich die uralten Hügel.

Das sind Ereignisse, vor deren Eintreten dem Menschen wohl bange sein darf, auch dann, wenn sie schließlich sein Heil zur Folge haben. Dazu kommt noch, daß gerade die edelsten Geister der Juden erwarteten, daß dieses Gericht an ihrem Volke nicht völlig vorübergehen werde. Sacharia sieht in seinem sechsten Gesicht (5, 1—4) eine mit einem Fluch beschriebene Schriftrolle über das jüdische Land fliegen, die einen Gottesfluch in das Haus eines jeden tragen soll, der gefrevelt hat. In dessen Innerem soll er sich festsetzen und es samt seinem Holzwerk und seinen Steinen zugrunde richten. Wer konnte sicher sein, daß er verschont bleiben würde?

So kann es nicht wunder nehmen, daß wir im AT. auch ein Zeugnis dafür haben, daß man sich fürchtete, als man den sonst so ersehnten Tag Jahves gekommen glaubte, und Jahve bat, ihn abzuwenden. Aus dem Buche Joel erfahren wir, daß man einmal eine gewaltige Heuschreckenplage für einen Vorboten des Tages Jahves gehalten hat (2, 1 ff.). Diese Erkenntnis hatte nicht die Folge, daß man ein Freudenfest in der Gemeinde gefeiert hätte; man hielt einen Bußtag, die Priester weinten zwischen der Vorhalle und dem Altar (2, 17) und flehten um Abwendung des Verhängnisses. Daß die Angst vor dem Einbrechen der Endzeit jedoch nicht die gewöhnliche Stimmung war, daß man sie vielmehr im allgemeinen herbeisehnte, zeigt am besten das Buch Joel selbst. Sowie die Heuschreckenplage beseitigt war (2, 18 ff.), schlug die Stimmung um, und man malte sich die Zukunft wieder in den herrlichsten Farben aus (3, 1—4, 21).

---

[1]) Vgl. Jes. 58, 2 f.; 63, 15; Thren. 5.

Unsere Aufgabe besteht nun darin, die Motive, die der Sehnsucht nach der Heilszeit zugrunde lagen, des Näheren zu untersuchen. Die hauptsächlichste Triebkraft für die messianische Hoffnung ist sicherlich der nationale Egoismus gewesen. Die Zeiten, in denen diese Hoffnung sich am stürmischsten geltend machte, waren stets nationale Drangsalszeiten: die Zeit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil (Hag. u. Sach.) und die Zeit der Bedrückung durch die Seleuzidenkönige (das Buch Daniel). Die politische Knebelung und sonstige Notstände (z. B. Zeiten des Mißwachses, wie sie Hag. 1, 10 f.; 2, 16 f.; Sach. 8. 10 ff. erwähnt sind) ließen das Gefühl aufkommen, von Jahve im Stich gelassen zu sein. Man sehnte sich nach äußerer Wohlfahrt, nach politischer Macht und Herrschaft, nach Fruchtbarkeit des Landes, nach einem friedlichen Leben, bei dem man die Früchte seiner Arbeit genießen durfte. Daß wirklich der Eudämonismus im allgemeinen das Grundmotiv der messianischen Sehnsucht gewesen ist, ergibt sich deutlich aus dem Umstand, daß in den uns erhaltenen Schilderungen der Endzeit das Ausmalen der materiellen Güter im Vergleich zu den geistigen weitaus den größeren Raum einnimmt. Typisch für diesen Tatbestand ist, um nur ein Beispiel anzuführen, das Buch Sacharia. Wohl kennt Sach. auch höhere Güter der Endzeit. Vor allem schildert er in seinem siebenten Nachtgesicht (5, 5 ff.), daß es im Reiche der Zukunft keine Sünde mehr geben werde. Aber wenn er dieses selbst uns vor Augen stellt, ist hievon gar nicht mehr die Rede (vgl. 8, 12).

Und auch wo davon die Rede ist, daß die Heiden Jahve-Diener sein werden in der neuen Zeit (2, 15; 8, 20—23), müssen sie doch ihre Nationalität aufgeben und Juden werden, um zu Jahve kommen zu dürfen (2, 15). Also auch dieser schöne Gedanke ist dem Machtstreben des jüdischen Volkes untergeordnet. Unter diesen Umständen werden wir uns auch hüten, die Begriffe „Friede und Gerechtigkeit", die in sämtlichen Schilderungen der Heilszeit eine große Rolle spielen, zu überschätzen. Daß einem Volke, das so viel unter Kriegen zu leiden hatte, wie das jüdische in allen Perioden seiner Geschichte, der Friede als ein erstrebenswertes Gut erschien, dessen man im Heilsreiche teilhaftig zu werden hoffte, ist selbstverständlich. Und die großen vorexilischen Propheten und auch manches spätere Stück der prophetischen Literatur (z. B. Jes. 59, 3 f.; Mi. 7, 2 f.; Mal. 3, 15) zeigen, wie man unter der Ungerechtigkeit, die vor allem die höheren Schichten der Bevölkerung sich zu Schulden kommen ließen, seufzte. Auch die Hoffnung auf künftige gerechte Zustände und einen Herrscher, der ein Hort der Gerechtigkeit sein soll, kann ein Stück irdischer Hoffnung sein.

Neben diesen eudämonistischen Erwartungen finden sich aber noch ganz andere Gedankenreihen, die von wesentlich höherem religiösen Werte sind. In ihnen steht nicht der Mensch mit seinem Wohle, sondern Gott mit seiner Ehre im Zentrum der Betrachtungsweise. Die Ehre Jahves steht im Vordergrund für Ezechiel und Deuterojesaia. Ezechiel läßt Jahve sagen (36, 22—24):

> Nicht euretwegen handle ich nun, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen, den ihr entweiht habt unter den Völkern (überall), wohin ihr kamt; und so will ich meinen großen Namen heiligen, der unter den Völkern entweiht ward, den ihr unter ihnen entweiht habt, damit die Völker erkennen, daß ich Jahve bin, ... wenn ich mich vor ihren Augen heilig an euch erweisen werde. Und ich werde euch aus den Völkern hinwegholen und euch aus ..... den Ländern sammeln und euch in euer Land bringen.

Die Meinung Ezechiels ist die, daß es ein Jahves unwürdiger Zustand ist, daß er von den großen Heidenvölkern nicht als Gott anerkannt wird. Diese Anerkennung ist zur Zeit auch nicht zu erwarten, da diese ja über Jahves Volk ge-

siegt haben, ihre Götter also für die stärkeren halten müssen. Die Zurückführung seines Volkes aus dem Exil soll nun die Machttat sein, die Jahve tun muß, um den Heiden die Augen über seine wahre Stellung zur Welt zu öffnen. Ausdrücklich wird der Gedanke abgelehnt, daß es sich irgendwie um Israels Glück bei der Aktion Jahves handle: Gottes Sache ist das Wesentliche, nicht der Menschen Wünsche und Wohlbefinden.

Auf demselben Standpunkt steht Dtjes. Immer und immer lesen wir, daß die Heilstaten Jahves geschehen sollen [1]):

> Daß sich offenbare die Herrlichkeit Jahves,
> Und alles Fleisch zumal es sehe (40, 5).

Also auch hier steht Jahves Ehre im Mittelpunkt des Interesses; man merkt es Dtjes., ebenso wie Ez., deutlich an, daß sie persönlich schwer zu tragen haben unter dem rätselhaften Tatbestand, daß Jahve, der Welten-Gott, nicht auch der Welten-Herr ist.

So rein, wie bei den beiden genannten Propheten, tritt uns bei keinem der anderen die Sorge um Jahves Weltgeltung als Motiv der Heilshoffnung entgegen. Bei allen anderen, soweit sie nicht auf rein eudämonistischem Standpunkt stehen, sind die beiden von uns aufgezeigten Gedankenreihen miteinander verschmolzen [2]). Sehr häufig wird auch der, wenn ich so sagen darf, theozentrische Gedanke dem eudämonistischen untergeordnet, so daß das wahre Motiv der Heilssehnsucht das egoistische ist, Jahve aber daran erinnert wird, daß es in seinem eigenen Interesse liege, sein Reich endlich aufzurichten [3]). Ja, selbst in Privatbitten, wie z. B. Ps. 109 (V. 27!), treten uns ähnliche Gedanken entgegen. Jahve soll die Feinde eines einzelnen zur Rechenschaft ziehen, damit „sie inne werden, daß dies deine Hand sei; du, Jahve, hast es getan".

Wir haben demnach hier dieselbe Erscheinung zu konstatieren, die wir auch sonst antrafen. Es sind nur einige wenige, auserwählte Geister gewesen, die sich zur vollen Ueberwindung des egoistischen Standpunkts aufgeschwungen haben. Aber gerade, daß es solche gegeben hat, das galt es festzustellen. Und daß sie nicht vergeblich wirkten, das zeigt eben der Umstand, daß das theozentrische Motiv sich in vielen Fällen mit dem anthropozentrischen verbunden und dieses damit doch in gewissem Sinne religiös vertieft hat.

Die geschilderten Gedankengänge haben für die nähere Ausgestaltung der messianischen Hoffnung noch weitere Konsequenzen. Nach Auffassung des nachexilischen Judentums kann Jahve mit der Sünde nichts zu tun haben; sie ist Auflehnung gegen sein Gebot. Und wer irgend eines seiner Gebote nicht hält, ist der Strafe verfallen [4]). Aber mit dem beständigen Strafen allein ist Jahves Ehre noch nicht Genüge getan; dazu ist nötig, daß die gottfeindliche Macht der Sünde selber unschädlich gemacht werde. So tritt uns denn in den Schilderungen der Heilszukunft öfter die Meinung entgegen, daß es in ihr kein Böses mehr geben werde. Am deutlichsten als Konsequenz dessen, was Jahves Ehre verlangt, wird dieser Gedanke ausgeführt Ez. 36, wo es unmittelbar nach den oben zitierten Versen 22–24 heißt (V. 25–27):

> Und ich werde reines Wasser über euch sprengen, daß ihr rein werdet; von allen euren Unreinheiten und von allen euren Götzen werde ich euch reinigen und ich werde

[1]) Vgl. 41, 5. 20; 42, 8. 12; 43, 25; 44, 11; 45, 1–7; 23–25; 48, 11; 49, 22 f.; auch Mal. 1, 5

[2]) Bei Sach. tritt der Gesichtspunkt der Ehre Jahves auffallenderweise ganz in den Hintergrund.

[3]) Vgl. Joel 2, 17; Sach. 14, 9; Ps 74, 18; 106, 8; 115 und viele andere.

[4]) Als besonders krasses Einzelbeispiel vgl. Sach. 14, 19.

euch ein neues Herz verleihen und einen neuen Geist in euer Inneres legen, und werde das steinerne Herz aus eurem Leibe entfernen und euch ein fleischernes Herz verleihen. Und ich werde meinen Geist in euer Inneres legen und schaffen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Ordnungen beobachtet und danach tut.

Aehnliche Schilderungen finden sich Jes. 1,26b; 4,4; 60,21; Jer. 31,34; Zeph. 3,11 ff.; Sach. 12,10; 13,1 ff.; und, wesentlich äußerlicher gefaßt, Sach. 14,20 f. Das schöne Bild bei Sach. (5,5—11), daß die personifiziert gedachte Sünde gefesselt aus dem Lande geschafft werden werde, wird dadurch beeinträchtigt, daß diese nicht für immer unschädlich gemacht, sondern nur zu den Heiden verbracht werden soll[1]).

Wenn es richtig ist, was wir oben (S. 90 ff.) ausgeführt haben, daß es in Israel Männer gab, denen das Vorhandensein der Sünde als solcher innerliche Not bereitete, dann dürfen wir diesen auch zutrauen, daß die Aufhebung der Sünde im Endreich ein Wunsch ihres Herzens gewesen sein wird. Nicht nur die äußeren Leiden ihrer Zeit, nicht nur die Tatsache, daß der größte Teil der Menschheit Jahve nicht anerkennt, ließ sie um das Kommen seines Reiches beten, auch der Umstand weckte die messianische Erwartung in ihnen, daß sie überall, auch im eigenen Volke, die Macht der Sünde sahen und daß sie der Meinung waren, daß diese nur durch eine Gottestat gebrochen werden könne.

Schließlich ist noch auf eine weitere Konsequenz hinzuweisen. Uebt Jahve einmal seine Herrschaft über die Welt wirklich aus und ist die Sünde vernichtet, dann ist es notwendig, daß auch sonst alles Unvollkommene und Unerfreuliche verschwinde. Auch das ist ein Erfordernis von Jahves Ehre: sein Reich muß das Reich der denkbar höchsten Vollendung sein. Wenn wir also Schilderungen lesen wie die folgende (Jes. 25,8):

Vernichten wird er den Tod für immer, und der Herr Jahve wird die Tränen von allen Angesichtern abwischen und die Schmach seines Volkes überall auf Erden verschwinden lassen —

so spricht hier natürlich weithin das allgemein menschliche Sehnen nach dem verlorenen Paradiese zu uns; aber immerhin werden wir doch sagen dürfen, daß auch in solchen Schilderungen das Bestreben nicht fehlt, die Heilszeit so zu schildern, wie sie Jahves würdig ist. Freilich sind hier die egoistischen und die höheren Motive so eng ineinander verflochten, daß wir sie im einzelnen nicht mehr zu sondern vermögen; es muß genügen, festgestellt zu haben, daß das AT. Beschreibungen der Heilszeit enthält, die so edel gehalten sind, daß auch das Christentum sie seiner Zukunfthoffnung einzugliedern vermochte[2]).

Die Sehnsucht nach dem baldigen Eintritt der Heilszeit wirkte als mächtiger Antrieb zu einer gottgefälligen Gestaltung des Einzel- und Volkslebens. Aus Jes. 58,2 f. erfahren wir, daß es Leute gegeben hat, die nach dem Nahen Gottes Verlangen trugen und die sich beschwerten:

Warum fasteten wir und du sahest es nicht,
Kasteieten uns und du merktest es nicht?

Bei dem hier erwähnten Fasten und Sichkasteien ist wohl nicht nur an einzelne, bestimmte, offizielle Fast- und Bußtage gedacht, wie sie Sacharia 7,3,5; 8,19 genannt sind, sondern die Aussage ist so zu verstehen, daß gewisse Kreise in Jeru-

[1]) Auch in den vielen Stücken im AT., in denen von der Vernichtung oder Bestrafung einzelner heidnischer Völker oder Königreiche die Rede ist, klingt oft der Gedanke an, daß über diese das Unheil hereinbricht, weil sie Repräsentanten der gottwidrigen Tendenzen in der Welt sind.

[2]) Vgl. noch Stellen wie Jes. 11,1—9; 35,8 ff.; 49,10 f.; Hos. 2,18—25 u. Sach. 9,9 f.

salem freiwillige religiöse Leistungen auf sich genommen haben, um damit Jahve zu veranlassen, seine Verheißungen endlich wahrzumachen. Man ging hiebei von der Voraussetzung aus[1]), daß etwaige Sünden des Volkes das Kommen des Heils verzögerten. Nur ein frommes Volk war würdig, Gottes Gabe zu empfangen. So gab man sich denn Mühe, nicht nur die Sünde zu meiden, sondern auch gute Werke zu tun.

Wichtig war, daß es prophetische Persönlichkeiten gab, die diese Frömmigkeit aus dem kultischen in das sittliche Gebiet hinüberlenkten. Am deutlichsten redet eben der Verfasser von Jes. 58. Er verwirft dieses Fasten als eine zwecklose, nicht mit dem nötigen Ernste durchgeführte Handlungsweise und fährt dann fort:

> Nicht wahr, das ist ein Fasten, wie ich es liebe:
> — — — — — — — — — — —
> Dem Hungrigen dein Brot zu brechen,
> Und daß du Obdachlose einführest in dein Haus;
> Wenn du einen Nackenden siehst, daß du ihn bedeckst,
> Und vor deinem Fleische dich nicht verbirgst.
> Dann wird gleich dem Morgenrot dein Licht durchbrechen,
> Und deine Heilung wird eilends sprossen,
> Und vor dir wird deine Gerechtigkeit hergehen,
> Und die Herrlichkeit Jahves deine Nachhut bilden (V. 6—8).

Solche und ähnliche Ermahnungen[2]) zeigen, daß die Hoffnung auf die Heilszeit für ernstere Geister unter den Juden die Veranlassung wurde, nach sittlich bedingter Frömmigkeit zu streben. Es war dies ja freilich eine Frömmigkeit, die auf dem Standpunkt: do ut des stehen blieb — auch der Verfasser von Jes. 58 erhebt sich nicht über ihn — die aber doch insofern über die Stufe des gewöhnlichen religiösen Egoismus emporragte, als der einzelne sich nicht nur um seines Privatvorteils willen anstrengte. Er hatte das Heil seines ganzen Volkes im Auge und er wollte mithelfen, das Reich Jahves aufzurichten: er konnte das stolze Bewußtsein haben, mitzuarbeiten an dem großen Weltenziel seines Gottes.

5. Das religiöse Wertgefühl.

Wir haben eine ganze Reihe von Antrieben zur Frömmigkeit kennen gelernt: das vorhandene Leid, die Sorge um die Zukunft und die Furcht vor der größten Gefahr, die einem Menschen drohen kann, dem Tode, den Dank, die Fürbitte, die innere Not des Sündenbewußtseins und die Hoffnung auf die herrliche, messianische Zukunft. Aber damit ist der Umkreis dessen, was in diesen Kapiteln zu erörtern ist, noch nicht erschöpft. Es gibt einige Aeußerungen echter, nicht der bloßen Gewohnheit entspringender Frömmigkeit, bei denen keines der erwähnten Gebiete des religiösen Lebens dem Frommen ausdrücklich zum Bewußtsein kommt, so daß er angeben könnte, dieses oder jenes bestimmte Ziel habe ich mit meinem Gebet oder mit meinem Tempelbesuch erreichen wollen. Ein paar Beispiele mögen diesen Tatbestand näher erläutern.

Der Verfasser von Ps. 73 verzichtet ausdrücklich darauf, von seinem Leiden (V. 13 f.) befreit zu werden, wenn er spricht:

> Wen habe ich im Himmel?
> Und außer dir begehre ich nichts auf Erden.
> Wäre gleich mein Fleisch und mein Herz dahingeschwunden —
> Gott ist immerdar meines Herzens Fels und mein Teil (V. 25 f.).

[1]) Jes. 59, 1—4, 9—11.
[2]) Vgl. Mi. 6, 6—8; Sach. 7, 9 ff.; 8, 14—17; Mal. 3, 7 ff.

Es kann sich auch nicht nur um den negativen Vorteil handeln, daß er in der Gegenwart Gottes nicht in der Gefahr steht, ein plötzliches Ende zu nehmen wie die Gottlosen (V. 18–20), es müssen ganz positive Güter sein, die er im Verkehr mit seinem Gott genießen darf, sonst könnte er nicht sagen:

Mir aber ist die Nähe Gottes köstlich (V. 28).

Welches aber sind diese Güter? Oder ein anderes Beispiel: Warum kann der Dichter von Ps. 27 sagen:

Eines erbitte ich von Jahve, danach verlangt mich,
Daß ich bleiben dürfe im Hause Jahves all mein Leben lang,
Um die Lieblichkeit Jahves zu schauen und an seinem Tempel meine Lust zu sehen (V. 4) –?

Oder was meint Ps. 36, 10, wenn es dort heißt:

Bei dir ist die Quelle des Lebens;
In deinem Lichte schauen wir das Licht. –?

Oder Ps. 84, 11:

Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als (sonst) tausend.
Lieber will ich im Hause meines Gottes an der Schwelle liegen,
Als in den Zelten des Frevels wohnen. –?

Die schwierigste[1]) Stelle ist Ps. 63, 4. Wie V. 2 zeigt, ist der Ps. 63 ein Lied, das in erster Linie um Rettung vor äußeren Feinden betet. Ihnen wird V. 10 f. angewünscht, daß sie durch Hinrichtung in die Hölle befördert werden möchten. Es ist also doch wohl sicherlich in letzter Linie die Sorge um die Erhaltung des eigenen Lebens diesen Feinden gegenüber, die unseren Sänger zu Gott treibt. Angesichts dieses Tatbestandes nimmt es sich eigentümlich aus, wenn er sagt:

Deine Gnade ist besser als Leben.

Hätte er wirklich sein Gebet als erhört betrachtet, wenn ihm die göttliche Antwort geworden wäre: „Deine Feinde werden äußerlich siegreich sein, du aber, laß dir an meiner Gnade genügen"? Wenn wir nicht annehmen wollen, daß V. 4 nur eine wertlose fromme Phrase enthalte, muß sich doch der Gedanke in dieser Richtung bewegen. Der Verfasser ist ehrlich der Ueberzeugung, daß es eine Forderung des Rechtes sei, wenn den Lügenrednern, die ihm nach dem Leben trachten, die denkbar härteste Strafe zuteil werde, und er hält mit dieser seiner Ansicht Gott gegenüber nicht hinter dem Berge. Die Rettung ist ihm ein hohes, erstrebenswertes Gut, aber doch nicht das höchste. Gottes Gnade sein eigen zu wissen, ist mehr, dafür würde er auch sein Leben geben[2]).

Alle diese Beispiele zeigen, daß in der at. Religion Güter erlebt worden sind, die eine Förderung und Bereicherung der eigenen Persönlichkeit des Frommen bedeuteten, und die sich nicht in eine der früher behandelten Kategorien einreihen lassen. Sicherlich müssen wir uns bei vielen, ähnlich hoch und geistig klingenden Aussagen davor hüten, zu viel in sie hineinzulegen. Sie sind herausgewachsen aus der Summierung der uns bis jetzt bekannt gewordenen Motive. Der Beter kommt nicht aus einem bestimmten Anlaß zu Gott, aber er weiß, daß man sich bei ihm geborgen fühlen kann, und dieses Gefühl des Geborgenseins möchte er sich verschaffen. Solcher Stimmung gibt ein Lied wie Ps. 91 Ausdruck, in dem das Glück dessen gepriesen wird, der „im Schirm des Höchsten sitzet, im Schatten des Allmächtigen weilt"[3]). Solchen Wünschen entspringt die messianische

[1]) Vgl. Stärk zu Ps. 63.

[2]) Der Verfasser kümmert sich nicht darum, daß er, wenn er sein Leben verlöre, ja von Gottes Gnade geschieden wäre (vgl. das S. 67 Gesagte). Der Sinn ist einfach der: Gottes Gnade ist das denkbar höchste Gut, das alles andere aufwiegt.

[3]) Vgl. noch Ps. 23; 32; 42 u. 43; 121 u. a. m.

Hoffnung, daß einmal wieder eine Zeit kommen werde, in der Jahve selbst Wohnung nehmen werde auf dem Zion, das Gebet, daß er doch dahin zurückkehren möge (Lev. 26, 11; Sach. 2, 15; 8, 3; Jes. 63, 17 b u. a. m.)[1]). Wie sehr man sich nach diesem Gefühl des Geborgenseins in Jahve sehnte, wenn man es nicht mehr haben konnte, weil man sich unter einem Fluche wußte, zeigt in ergreifender Weise Amos 8, 11[2]).

Voraussetzung für dieses Geborgensein in Gott und für den Wunsch, es sein eigen zu nennen, ist natürlich jenes unbedingte Gottvertrauen, wie es oben als in der isr.-jüd. Religion möglich nachgewiesen wurde. Der Bab. hat dieses unbedingte Vertrauen nicht, er muß mit der Möglichkeit unmotivierter, ungerechter Handlungen seiner Götter rechnen. Er kann sich also nur relativ geborgen fühlen. Er ist wohl unter dem Schutze eines der großen Götter sicherer als ohne ihn; aber auch dann, wenn er nicht durch eigene Sünde die Verbindung zwischen sich und seinem Gotte löst, ist er nie ganz sicher, ob nicht doch irgend ein böser Dämon den Weg zu ihm finde und ihm schade. Kein Wunder, daß wir zu Ps. 91 keine Parallele in der bab. Literatur haben.

Die am Anfang des Paragraphen angeführten Stellen lassen sich aber nicht erklären aus bloßer Summierung der früher besprochenen Motive, so daß in ihnen das Gefühl, in Jahve geborgen zu sein, eben seinen schönsten Ausdruck gefunden hätte. In manchen von ihnen wird ausdrücklich auf Hilfe in äußerer Not verzichtet, um eines höheren inneren Gutes willen. Hier reicht das Gefühl des Geborgenseins nicht mehr aus. Die tatsächliche Bestimmung des in ihnen ausgedrückten Heilsgutes ist nicht leicht, weil sie selbst es nur mit allgemeinen Redewendungen ausdrücken, so daß zunächst verschiedene Deutungen möglich erscheinen. Es gibt aber doch einige Stellen, denen wir Genaueres entnehmen können.

Ein merkwürdiges Wort spricht der Verfasser von Ps. 116 aus (V. 15):

Zu schwer ist in den Augen Jahves der Tod seines Frommen.

Dieser Ausspruch führt uns ein hochgespanntes Wertgefühl vor Augen, das der jüdische Fromme sein eigen nannte. An und für sich ist der Mensch ein wertloses Gemächte, gerade gut genug, um eine kleine Weile zu blühen und dann zu vergehen (Jes. 40, 6 ff.). Man muß sich nur wundern, daß er trotz seiner Schwächlichkeit noch Herr der Natur sein kann — es ist dies ein unverdientes Gnadengeschenk von Gott (Ps. 8). Aber durch die Frömmigkeit erhält er einen Wert und dieses Wertes ist sich der Fromme bewußt. Begründet ist jener in der, dem Juden unzweifelhaft feststehenden Tatsache, daß Jahve die höchste Potenz im Weltenlauf ist. Ihm ist kein anderer Gott zu vergleichen, ihm muß alles gehorchen (Gen. 1 f.; Jer. 10, 6; Dtjes. an vielen Stellen; Ps. 24, 7 ff.; 40, 6; 47, 8; 104; 145 u. a. m.). Auf den Frommen, der mit ihm in Verbindung steht, fällt gewissermaßen ein Abglanz seiner Herrlichkeit. Wie ein Jubelruf klingt deshalb Ps. 100:

Erkennt, daß Jahve Gott ist!
Er hat uns gemacht und sein sind wir,
Sein Volk und die Schafe seiner Weide;
Geht in seine Tore ein mit Danken, in seine Vorhöfe mit Lobgesang!
Danket ihm, preist seinen Namen! (V. 3 f.).

Für die Priester und Lev. ist es ein vollgültiger Ersatz für den ihnen fehlenden Grundbesitz, daß Jahve in besonderer Weise ihr Erbbesitz sein will (Num. 18, 20;

[1]) Vgl. auch Ex. 33, 14 f.; 34, 9.

[2]) Ob die Worte in der Fassung des mass. Textes zum ursprünglichen Bestand des Amos-Buches gehören, ist für unseren Zusammenhang unwesentlich.

Dt. 10, 9; 18, 2; Ez. 44, 28), sie erhielten dadurch einen einzigartigen Wert gegenüber ihren Volksgenossen. Der Gedanke, daß Jahve Israel aus allen anderen Völkern erwählt und einen Bund mit ihm geschlossen habe, hat nicht nur die psychologische Wirkung, daß der Jude sich unter dem speziellen Schutz des höchsten Weltengottes weiß, er verleiht ihm auch das Gefühl der Ueberlegenheit den Heiden gegenüber[1]). Und wenn der Jude im Bittgebet oder im Hymnus sich so gerne der großen Taten erinnert, die Jahve in der Vergangenheit im Judenvolke getan hat, so geschieht dies nicht nur, um ihn zu loben und ihm zu danken, um ihn durch Erinnerung an die früheren wunderbaren Heilstaten zu erneuter Hilfe in der Gegenwart zu bewegen und um das Vertrauen des Menschen in den Gott, der Wunder tut (Ps. 77, 15 ff.), zu stärken: es war das eigene Volk, dem diese Heilstaten galten, man ist stolz auf sie. Und wenn Hosea das Verhältnis seines Volkes zu Jahve unter dem Bild der Ehe beschreibt, so ist er der Meinung, daß dieses durch seinen Gott zu einer einzigartigen Würde erhoben worden sei — wie furchtbar, daß es sich ihrer nicht würdig erzeigte. Für Mose bedeutete es den Höhepunkt seines Lebens, daß er Gott schauen durfte (Ex. 33, 18 ff.; 34, 6 ff.), eine flüchtige Begegnung, und doch, sie begründete in den Augen seines Volkes seine einzigartige Stellung für alle Zeiten (Dt. 34, 10).

Angesichts dieser Tatsachen und Zeugnisse aus dem AT. kann es nicht zweifelhaft sein, daß das von uns gesuchte höchste Heilsgut erlebt wurde in Gestalt einer gewaltigen Steigerung des Selbstgefühls. Es war ein so stolzes Bewußtsein, sich mit einem Gotte, wie Jahve einer war, in engster Verbindung zu wissen, daß durch dieses Bewußtsein alle irdischen Nöte und Schmerzen aufgewogen wurden. Damit verband sich dann das oben erwähnte vollkommene Geborgensein im Schutze Jahves, so daß sich insgesamt ein Lebensgefühl entwickelte, das von religiösen Persönlichkeiten als höchster Wert empfunden wurde. Dieser Gefühlskomplex konnte, wie die oben zitierten Stellen zeigen, auf doppelte Weise vermittelt werden. Einmal dadurch, daß man sich klar vor Augen stellte, ein Glied des auserwählten Volkes zu sein, oder — wertvoller — dadurch, daß man in eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott trat (vgl. noch Stellen wie Jer. 15, 16; Ps. 4, 7 ff.). So erlebte der Fromme seinen Gott wirklich als „die Quelle" seines eigenen inneren Lebens (Ps. 36, 10), als das höchste, beseligendste Gut (Ps. 63, 4; Ps. 73). Wer diese höchste, in einer positiven Förderung des eigenen Seins bestehende und auf Erden erreichbare Seligkeit einmal gekostet hatte, für den mußte sie zur stärksten Triebkraft seines religiösen Lebens werden. Er konnte ohne Gott nicht mehr leben, denn ohne Gott war er ein, allen Wechselfällen des Lebens haltlos preisgegebenes Nichts. So wurde zur höchsten Bitte für ihn diejenige, daß Gott ihn in ständiger Gemeinschaft erhalten möge mit ihm selber (Ps. 27, 4; 84, 11).

Wie nun schon einige Male, mußten wir auch bei der vorliegenden Erörterung darauf verzichten, Beispiele und Parallelen aus der bab. Religion aufzuführen, weil uns solche nicht erhalten sind. Es wird wohl auch niemals solche gegeben haben. Zu dieser Annahme berechtigt uns eine zweifache Ueberlegung: zuerst die Erwägung, daß wir seither immer wieder feststellen mußten, daß der Bab. in seiner Gotteserkenntnis, wie in der Beurteilung seines eigenen Lebens nur zu gerne bei den Einzelhandlungen und Einzeltatsachen stehen blieb und sich nicht dazu aufzuschwingen vermochte, das einzelne großen, allgemeinen Gesichtspunkten unterzuordnen. So waren es auch stets einzelne Güter oder einzelne Akte des göttlichen Wirkens, die er von der Gottheit für sich erbat, und es war ihm nicht

[1]) Vgl. vor allem Ps. 147, 20.

gegeben, einen allgemeinen Seelenzustand der Rettung aus bestimmten Notlagen oder dem Besitze bestimmter einzelner Güter vorzuziehen. Und dann das andere: bis jetzt wurden die Parallelen stets dann seltener oder hörten allmählich ganz auf, wenn wir uns von dem Gebiete des äußeren Lebens auf das des Geisteslebens hinüberbegaben. Die durch die Religion vermittelte Steigerung des Selbstgefühls ist aber ein geistiger Wert. Der Bab. vermochte ihn nicht voll zu erfassen. Er konnte wohl beten:

Wie mein kostbares Leben liebe ich deine erhabene Erscheinung[1],

nicht aber konnte er sprechen:

Deine Gnade ist besser als Leben (Ps. 63, 4).

C. Des Menschen Hingabe an die Gottheit.

In unserer bisherigen Erörterung hatten wir es nur mit denjenigen religiösen Triebkräften zu tun, die aus dem Streben des Menschen entsprangen, sein eigenes Leben äußerlich zu sichern oder innerlich zu bereichern; der Mensch selbst, seine Person, seine Interessen, standen im Zentrum des Fühlens und Wollens; die Gottheit mußte ihm dienstbar sein. Wir wenden uns nunmehr der anderen Seite der Religion zu, bei der die Gottheit im Mittelpunkt steht. Ihr gibt sich der Mensch hin in passivem Erleben, oder ihr weiht er sich selbst zu aktivem Dienste, um ihre Zwecke in der Menschenwelt zu vertreten. Die beiden Seiten der Religiosität sind natürlich in der einzelnen Menschenseele nie rein für sich anzutreffen, so daß bestimmte Einzelpersonen die Religion nur unter dem anthropozentrischen oder dem theozentrischen Gesichtspunkt erlebten. Es wird in Wirklichkeit stets so sein, daß mit der passiven Hingabe an die Gottheit oder mit dem aktiven Wirken für Gott stets auch eine eigene Lebensförderung verbunden ist — wie wir es schon seither nicht ganz haben vermeiden können, vorausgreifend hin und wieder den theozentrischen Gesichtspunkt mit beizuziehen. Aber es ist doch ein Unterschied, ob in der Frömmigkeit eines Menschen der Gedanke an die eigene Person oder der an die Gottheit im Vordergrund steht.

1. Die Anbetung und die mystische Selbstaufgabe.

Nur die Anbetung und mystische Versenkung im eigentlichen und höchsten Sinne hat uns in diesem Abschnitt zu beschäftigen. Unter Anbetung wird ein Zustand der Seele verstanden, bei dem der Mensch von dem Eindruck der Größe oder Gnade Gottes innerlich so sehr überwältigt ist, daß er sich und seine Interessen völlig vergißt, ergriffen von dem Staunen über Gott. Ein solcher Zustand kann sich in wortlosem Betrachten und Sichversenken äußern. Die innere Spannung kann sich aber auch Luft machen in einem Lobgebet, einem individuellen Hymnus, in dem der Mensch zum Ausdruck bringt, welcherlei die Eindrücke sind, die ihn in jenen Zustand der Ergriffenheit versetzt haben. Da uns, der Eigenart unserer Quellen entsprechend, keine psychologischen Frömmigkeitsschilderungen überliefert sind, sind wir auf Selbstäußerungen der zweiten Art für unsere Untersuchung angewiesen.

Ist die Anbetung somit ein Zustand, der den Menschen, ohne von ihm herbeigeführt zu sein, aus einem konkreten Anlaß heraus spontan überkommt, so trägt im Gegensatz hiezu die mystische Versenkung gewollten Charakter. Der

[1] Nebukadnezar an Marduk, J. I. S. 402.

Mensch ergibt sich mit Bewußtsein der Betrachtung Gottes, um sich von ihm ergreifen, innerlich überwältigen zu lassen, bis sein Selbstbewußtsein ganz überwunden ist und nur noch Gott in ihm lebt. Die Gefühlsinhalte der Anbetung und der mystischen Versenkung sind also weithin dieselben; dadurch rechtfertigt sich auch die Zusammenstellung dieser beiden religiösen Funktionen in einem Paragraphen. Verschieden ist jedoch die Art ihres Zustandekommens und, damit zusammenhängend, ihre Häufigkeit und ihre Intensität. Eindrücke, die durch ihre religiöse Wucht den Menschen ohne sein Zutun anbetend auf die Knie zwingen, sind ihrer Natur nach, auch bei religiös empfänglichen Persönlichkeiten, selten, zum mindesten werden sie nie den Charakter der Regelmäßigkeit haben. Zustände dagegen, die durch bewußte Akte des geistigen Sichvertiefens entstehen, werden von demjenigen, der in solchem Tun einen religiösen Wert erkannt hat, immer wieder herbeigeführt werden; vielleicht entwickeln sich sogar regelmäßige Versenkungsübungen daraus. Und daß innere Zustände, die immer wieder herbeigeführt werden, dadurch an Intensität gewinnen, liegt auf der Hand: die Wiederholung wirkt als innere Trainierung, der Mensch steigert sich in seine Gefühle hinein.

Bei unserer Untersuchung über die Anbetung bleibt also das ganze große Gebiet der Anbetung im Kultus außer Betracht. Wohl kann diese von tiefer, echter Innigkeit erfüllt sein, das Motiv, aus dem heraus sie geschieht, ist jedoch dasselbe, aus dem die ganze Kultübung erwächst, trägt also in letzter Linie doch eine egoistische Abzweckung. Zudem ist bei Gebeten, die für den Kultus bestimmt sind, nie auszumachen, was wirkliches Empfinden und was frommer Stil ist. Nur insofern werden uns auch die Kultgebete von Wert sein, als sie uns zu zeigen vermögen, welche Seiten des göttlichen Wirkens diejenigen sind, die auf den antiken Menschen am meisten Eindruck machen. Durch diese Ausscheidung der Kultgebete sind wir gezwungen, vor allem von vielen, an und für sich sehr schönen bab. Hymnen abzusehen. Z. B. der von Jastrow (I. S. 427) übersetzte Hymnus an Šamaš könnte an und für sich sehr wohl von einem Menschen gesprochen sein, der, vom Anblick eines glänzenden Sonnenaufgangs überwältigt, in sich den Drang verspürte, den Gefühlen Ausdruck zu geben, die ihn bei diesem Naturschauspiel bewegten. Wenn wir jedoch feststellen müssen, daß die angeführten Worte nichts weiter sind als ein Teil eines Beschwörungsrituals[1]), so ist klar, daß sie für unsere Zwecke nicht mehr in Betracht kommen. Auch in der Bewertung der at. Psalmen werden wir uns größte Zurückhaltung auferlegen müssen; ist es bei ihnen doch immer noch eine Streitfrage, welche von ihnen aus unmittelbaren individuellen Eindrücken heraus entstanden sind, und welche nur in reflektierter Weise dem Empfinden der Gemeinde Ausdruck verleihen möchten.

Wenn in bab. Hymnen die Größe und Majestät eines Gottes veranschaulicht werden soll, so geschieht dies zumeist dadurch, daß seine glänzende Erscheinung als Himmelskörper und sein Wirken in der Natur beschrieben wird. Vor allem bei Šamaš, Sin und Marduk ist dies der Fall[2]), doch werden auch bei den übrigen Göttern und Göttinnen die ihrem Charakter als Naturgottheiten entsprechenden Seiten ihres Wesens stark betont. Bei Ninib und Nergal sind es vor allem die zerstörenden, Furcht erweckenden Eigenschaften, die das Staunen des

[1]) J. I. S. 427 f.

[2]) Für Šamaš genüge als Beispiel das eben erwähnte Stück aus einem Beschwörungsritual (J. I. S. 427); für Sin vgl. z. B. Gr. I. S 80 f = J. I. S. 4[illegible]6 ff. = Perry, a. a. O. Nr. 1; für Marduk: Hehn, Hymnen und Gebete an M. XIV 27 ff.

Menschen hervorrufen; bei beiden ist von der Sturmflut die Rede, die auf ihr Geheiß, den Feldertrag vernichtend, über das Land braust[1]).

Daß der Bab. speziell in Naturerscheinungen des Waltens seiner Götter inne wird, ist nicht verwunderlich; sind diese doch selbst personifizierte Naturerscheinungen. Die Natur war für ihn eine einzige Gottesoffenbarung. Ging die Sonne am Horizonte auf, so stieg nicht ein lebloser Sonnenball am Himmelsgewölbe empor; Samaš, der Gott selbst, zeigte sich dem ehrfürchtig staunenden Menschenauge — mit welcher andächtiger Ergriffenheit mag der antike Fromme dem glänzenden Naturschauspiel angewohnt haben!

Es ist auch nicht verwunderlich, daß in der vorexilischen at. Frömmigkeit die Vorgänge in der Natur lange nicht die Bedeutung für das religiöse Leben hatten wie in Bab. Um bei dem Beispiel der Sonne stehen zu bleiben — für den Juden war diese, auch wenn er in ihr ein belebtes Wesen sah, nie die Gottheit selbst, nur ihr Geschöpf, höchstens ein dienstbarer Geist[2]). Um in der Natur Gott selbst, seine Größe und Macht, zu finden, dazu genügte beim Israeliten nicht, wie beim Bab., die einfache Anschauung, es war eine immerhin schon recht weit gediehene Reflexion dazu nötig, und diese finden wir erst seit Dtjes, — nun aber auch bald recht häufig und recht intensiv. Vor allem ist es der Gedanke der Weltschöpfung, der für die Frömmigkeit nutzbar gemacht wird: wie gewaltig muß der Gott sein, der eine solche Welt geschaffen hat[3])! Auch in die Einzelheiten der Schöpfung vertieft sich das fromme Gemüt: Wie erhaben ist der Sternenhimmel[4]), wie merkwürdig ist es, daß die Erde auf ihren Pfeilern über Wassern gegründet ist[5]), wie schrecklich das tobende Meer mit den in ihm sich tummelnden Ungeheuern, das trotz seiner Macht samt seinen Bewohnern gegen Jahve nichts auszurichten vermag[6])! Und welch tiefes Geheimnis liegt über der Entstehung jedes einzelnen Menschenkindes gebreitet[7])! Jahve ist die Quelle des Lebens und alles Seins, ohne ihn kann keines der Geschöpfe bestehen.

> Du verbirgst dein Antlitz, sie werden bestürzt;
> Du ziehst ihren Odem ein, sie verhauchen und werden wieder zu Erde;
> Du entsendest deinen Odem, so werden sie geschaffen;
> Und du erneust das Angesicht der Erde (Ps. 104, 29 f.)[8]).

Wahrlich, Jahve ist der, der große Dinge tut, die unerforschlich sind, und Wunder, die nicht aufzuzählen sind (Hi. 9, 10).

Ein zweites Gebiet, auf dem Jahves Macht dem Juden recht eindrucksvoll vor die Seele tritt, ist die Geschichte. Es ist schon früher (S. 24 f.) darauf hingewiesen worden, daß sich in der religiösen Wertung der Geschichte ein prinzipieller Unterschied zeigt zwischen den beiden uns beschäftigenden Religionen. Der

---

[1]) Für Ninib vgl. z. B. J. I. S. 455; für Nergal J I. S. 474 ff. = Böllenrücher Nr. 6

[2]) Vgl. Jos. 10, 12; Ps. 19, 6 f.; 104, 19–24; 148, 3; auch Jud. 5, 20. Im übrigen sei erwähnt, daß auch im AT. die schreckhaften Naturerscheinungen gerne als Gottesoffenbarungen gewertet werden: Gewitter, Sturm, Erdbeben. (Vgl. die Gotteserscheinung am Sinai; I. Kön. 19, 11 ff. und die Tatsache, daß der Donner קוֹל יהוה heißt.)

[3]) Jes. 40, 21. ff.; 48, 13; Jer. 27, 5 ff.; Ps. 89, 12 ff.; 90, 2; 104; 146, 6 f.; 148; Hi. 38 ff u. a. m.

[4]) Jes. 40, 25 ff; Ps. 8, 4; 19 a; 96, 5; 147, 4; 148, 5; Hi. 9. 9. u. a. m.

[5]) Ps. 24. 2; 96, 10; 104, 5; Hi. 9, 6 u. a. m. (auch Hi. 26, 7).

[6]) Ps. 65, 8 f.; 74, 13 f.; 89, 10 f.; 104, 6–9, 25 f.; 107, 23 ff.; Hi. 38, 8 ff.; Hehn, Hymnen an Marduk V. 17.

[7]) Ps. 139, 13 ff.; Prov. 30, 19; Hi. 10, 8 ff.

[8]) Vgl. nach Stellen wie Ps. 145; 147; Dan. 2, 20–23; 4, 31–34; I. Chron 29, 10 ff.; auch den Hymnus an Šamaš, Weber, Lit. S. 124 = J. I. S. 433 und den an Marduk, Hehn, Hymnen an M. XIV. 27 ff.

Jude betrachtet die Geschichte seines Volkes als eine Gottestat, über die er immer wieder staunen muß; ohne Gottes allmächtiges Eingreifen wäre sein Volk längst untergegangen (Auszug aus Aegypten!). Der Bab. sieht wohl auch in den Siegen seiner Heere eine Folge göttlichen Beistandes, er wundert sich jedoch nicht darüber; daß Marduks oder Assurs Volk siegreich sei, ist ihm nichts Merkwürdiges, es ist ihm etwas Selbstverständliches; so kann es ihn auch nicht zu besonderer Dankbarkeit und Demut anspornen. Anläßlich des früher Gesagten möge dieser kurze Hinweis genügen.

Ein Gedanke Dtjes's verdient jedoch in diesem Zusammenhang besonders hervorgehoben zu werden. Diesem wird die überragende Herrscherstellung Jahves über alles Geschehen am deutlichsten, wenn er daran denkt, daß Jahve in so vielen Fällen das Kommende schon lange Zeit zuvor vorausgesagt hat. Im Dtjes.-Buche weist Jahve immer wieder darauf hin, daß er die ganze Entwicklung der Geschichte, so weit sie das Volk Israel betrifft, schon längst kundgetan habe, und nun sei der Augenblick gekommen, wo alles Geweissagte in Erfüllung gehe:

> Das Frühere, seht, es traf ein,
> Und das Neue, ich tu es kund;
> Noch eh es sproßt, geb ich's zu hören (Jes. 42, 9[1]).

Hiebei macht sich Dtjes. gar keine Gedanken darüber, daß auch andere Völker Weissagungen kennen, ja, daß sie, dank ihres ausgebildeten Orakelwesens, unter Umständen viel besser über die Zukunft unterrichtet zu sein glaubten als Israel. Es ist ein Zeichen des naiven nationalen Standpunktes, den der Prophet einnimmt, daß für ihn ganz selbstverständlicherweise Judas Geschick im Zentrum der Weltgeschichte steht. Jede Weissagung, die sich nicht mit Juda beschäftigt, erscheint ihm bedeutungslos. Er glaubt sie einfach ignorieren zu dürfen. Weissagungen fremder Götter, die sich mit diesem Völklein befassen, gibt es nicht, damit ist für Dtjes. der Beweis erbracht, daß sie keine Kenntnis haben von dem Verlauf der Weltgeschichte, daß sie demzufolge auch keinen Einfluß auf ihn ausüben können. Jahve ist der einzige Gott, der überhaupt Gott ist, und die Weissagungen sind die Tatsache, die seine Größe den Menschen erweist.

Es ist bezeichnend, daß es gerade die Weissagungen sind, die auf Dtjes. einen solchen tiefen Eindruck machen. Das bab. Orakelwesen war eine feststehende Institution, deren man sich regelmäßig bediente, der Mensch kannte ihre Gesetze und machte sie sich dienstbar; die isr. Prophetie in ihren großen Vertretern vor dem Exil war eine geheimnisvolle Gottesgabe, jeder menschlichen Einwirkung und willkürlicher Benützung entzogen. Dem Bab. war sein Orakelwesen etwas Gewohntes geworden, über das er sich nicht mehr wundern mußte; der Jude staunte über die lange Reihe von Gottesmännern und Gottessprüchen in der Zeit vor dem Exil, die einen Geschichtsverlauf vorausgesagt hatten, der nach menschlichem Ermessen unmöglich erschien, und der sich nun doch verwirklichen sollte. Für den Bab. war das Orakelwesen eine Einrichtung, die dem Menschen es ermöglichte, den Göttern ihr Geheimnis zu entreißen, es war also eher dazu geeignet, die Götter in den Augen des Menschen herabzusetzen; für den Juden offenbarte sich Jahve in der Prophetie als der souveräne Herr der Geschichte, sie lehrte ihn die Geschichte verstehen und zeigte ihm die Kleinheit des Menschen im Vergleich mit Jahves alles überragender Größe. Darum war für einen Mann wie Dtjes. gerade die Prophetie unter all den wunderbaren Gottestaten der

[1]) Vgl. Jes. 41, 22 ff.; 43, 12; 44, 7 f.; 45, 19–21; 46, 10 ff.; 48, 3 ff.

Geschichte mit die wunderbarste, aus ihrer geheimnisvollen Mächtigkeit schloß er auf Jahves Macht.

Noch ein drittes Tätigkeitsgebiet Jahves hat die Stimmung der Anbetung in den Herzen antiker Menschen entstehen lassen: sein Wirken als Garant der sittlichen Weltordnung. Unserer Beurteilung stellen sich zwar gerade bei diesem Punkte unüberwindliche Hindernisse in den Weg. Der Gottheit Walten in der Natur steht jedem antiken Menschen in voller Klarheit vor Augen; sein Walten in der Geschichte, wie es der Jude erkennt, zeigt sich in Tatsachen, die damals niemand zu leugnen vermochte. Der Gottheit strafende Gerechtigkeit und erbarmende Gnade war dagegen eine umstrittene Größe. Wir hatten oben davon zu reden, daß beide Völker, die Juden und die Bab., den Zwiespalt zwischen dem, wie Gott dem menschlichen Rechtsempfinden gemäß handeln sollte, und dem, wie er nur zu oft tatsächlich handelte, lebhaft empfanden. Wenn also die Hymnen beider Völker die Gottheit in übereinstimmender Weise immer wieder gerade deshalb als anbetungswürdig feiern, weil sie die Gerechtigkeit und Gnade verkörpere, so kann dies nicht durchweg auf der tatsächlich gemachten Erfahrung beruhen. Vieles davon ist kultischer Stil; vieles ist auch herausgewachsen aus dem Verlangen, die Gottheit zu veranlassen, so zu handeln, wie man es gerne von ihr sehen würde; vieles ist endlich aus der dogmatischen Ueberzeugung heraus geredet, die nicht daran zweifelt, daß das Walten Gottes in letzter Linie doch gerecht sei, auch wenn wir Menschen nicht immer es zu erkennen vermögen. Verhältnismäßig selten mögen die Fälle gewesen sein, in denen der Mensch es als seine eigene Lebenserfahrung aus innerem Drang heraus bekennen konnte, daß der Verlauf der Ereignisse ihm Gottes sittliches Walten unwidersprechlich gezeigt und ihm so das Wesen Gottes geoffenbart habe[1]). Aber so viel werden wir sagen können: Wenn dann einmal ein Mensch, der empfänglich dafür war, unmittelbar die Erfahrung von Gottes Gerechtigkeit oder Gnade machen durfte, dann mag der Eindruck ein ganz besonders tiefer gewesen sein.

Nachdem wir festgestellt haben, daß es die Gebiete des Naturgeschehens, der Geschichte und in einzelnen Fällen auch Ereignisse, an denen das sittliche Walten der Gottheit besonders deutlich in Erscheinung trat, gewesen sind, die den Frommen des AT. und den Bab. zur Anbetung zwangen, erhebt sich die Frage: Haben wir Zeugnisse wirklicher solcher Anbetung? Lassen uns einzelne Fromme so in ihr Herz hineinsehen, daß wir zu erkennen vermögen, wie sie, von einem solchen Eindruck überwältigt, nicht mehr an sich denken und nur noch staunen über Gott und seine Tat und ihn dafür preisen?

Jastrow schreibt einmal (II. S. 138): „Bloße Lobpreisung der Götter ohne Nebenabsichten gibt es im bab.-ass. Kulte nicht". Wenn Jastrow bei diesem harten Satz nur den offiziellen Kultus im Tempel im Auge hat, so ist nichts gegen ihn einzuwenden. Er sagt dann aber nichts aus, was nur der bab.-ass. Religion eigentümlich wäre. Im öffentlichen Kultus einer jeden Religion, auch des Christentums, finden sich „Nebenabsichten"; anthropozentrische Motive werden nie fehlen und dürfen nie fehlen; sie sind ein berechtigtes Moment in jedem Kultus.

Sollte Jastrow aber auch den privaten Gottesdienst mit haben treffen wollen, so wird sich sein Wort nicht halten lassen. Es läßt sich zwar von keinem der uns erhaltenen Hymnen mit Sicherheit sagen, er sei aus spontanem Erleben

[1]) Gehört Ps. 98 hierher?

heraus und nicht für den Kultus gedichtet — wir haben kein Kriterium, einen solchen Nachweis zu führen. Aber so viel scheint mir aus diesen Kulthymnen mit Sicherheit hervorzugehen, daß sie einem Volke zugehören, das ein offenes Herz hatte für das göttliche Walten vor allem in der Natur. Sonst könnten sich nicht in Beschwörungsritualen solche Naturschilderungen finden wie die, auf die oben S. 108 hingewiesen wurde. Wer will es für ausgeschlossen erklären, daß ein bab. Frommer, etwa wenn die ersten Strahlen der aufgehenden Sonne ihn trafen, in dem Bewußtsein, das Marduks oder Samašs Herrlichkeit ihn eben damit berühre, einen Lobgesang zu des Gottes Ehre gesprochen habe ohne „Nebenabsichten“? Quellenmäßige Belege lassen sich nicht geben, aber die gegenteilige Annahme erscheint mir angesichts des innigen Tones vieler bab. Lieder die unwahrscheinlichere [1]).

Für die at. Religion sind wir auch in diesem Punkte besser gestellt. Zwar Kriterien, die uns eine genauere Beurteilung der Psalmen ermöglichten, haben wir ebenfalls keine; wir haben jedoch das wertvolle Zeugnis von I. Kön. 18. Dort wird uns erzählt, wie das Volk des Nordreichs infolge einer Gottestat, die es mit entsetztem Staunen erlebte, in den Ruf ausbrach: „Jahve ist der rechte Gott! Jahve ist der rechte Gott!“ und dann auf Geheiß des Elia die Baalspropheten abschlachtete. Der Ausruf: „Jahve ist der rechte Gott“, ist das deutlichste Beispiel für das, was wir Anbetung nannten. Man spürt es ihm an, er stammt in seiner Kürze, die aber das Wesentliche treffend zum Ausdruck bringt, von Menschen, die von der Gewalt der Stunde innerlich völlig hingenommen sind. Sie denken nicht mehr an sich, haben keine „Nebenabsichten“ mehr — der Gedanke an Jahve ist der einzige, der in ihrem Bewußtsein vorhanden ist. Darum auch die schnelle, furchtbare Exekution an den Propheten des unechten Gottes. In anderer Stimmung, bei ruhiger Ueberlegung, hätten sich sicherlich die meisten der Anwesenden hieran nicht beteiligt. Denn daß Baal überhaupt nicht existiere, war ein Standpunkt, zu dem sich, wenn er damals überhaupt schon vertreten wurde, höchstens nur ganz wenige aufgeschwungen haben. Für die Mehrzahl existierte der Gott, seine Rache war daher zu fürchten, und die Einhelligkeit, mit der das Strafgericht vollzogen wurde, zeigt, welchen Grad die Begeisterung für Jahve erreicht hatte.

Wichtiger als solche Einzelfälle ist aber etwas anderes. Wir haben bei der Besprechung der eschatologischen Hoffnung darauf hinzuweisen gehabt, daß sich — im Gegensatz zu Bab. — in Israel eine Form derselben findet, bei der nicht der Gedanke an des Menschen ersehntes Glück im Zentrum der Erwägungen stand, sondern der an Jahves Ehre. Deshalb wünschte man die große Umwälzung des Weltgeschehens herbei, weil man es als etwas mit dem Gottesgedanken unvereinbares empfand, wenn Jahve, der Welten Herr, auf die Dauer als solcher nicht anerkannt würde. Der Standpunkt war also theozentrisch nicht anthropozentrisch.

Diese Anschauungsweise läßt sich als eine Steigerung und Weiterentwicklung dessen verstehen, was wir Anbetung genannt haben. Die letztere ist im allgemeinen ein vorübergehender, durch ein bestimmtes Erlebnis hervorgerufener Zustand, ein Höhepunkt im religiösen Leben eines Individuums, der bald wieder dem Alltagsleben das Feld räumen muß. Und zwar handelt es sich hiebei um einen Zustand, bei dem der Intellekt des Menschen zurücktritt gegenüber dem

[1]) Wenn der von Jastrow (s. S. 433 f.) übersetzte Hymnus an Šamaš sicher nicht kultisch wäre, was ich nicht glaube, könnte er als schönes Beispiel dienen.

Gefühl: der Mensch redet und handelt in der Begeisterung. Bei der oben skizzierten eschatologischen Anschauung wird das, in der Anbetung gefühlsmäßig Empfundene begrifflich klar formuliert und ausgesprochen: wenn Gott mit den Menschen handelt, ist Gott dabei der ausschlaggebende, nicht der Mensch. Dieser kann nur staunend zusehen, was Gott für ein herrliches Werk aufrichtet. Die Ueberzeugung, daß dieses dem Menschen, in erster Linie dem Juden, zum Heile gereichen werde, schwingt natürlich stets mit, steht aber nicht im Vordergrund des Empfindens. Der Inhalt der Anbetung wird also zum obersten Prinzip erhoben, unter dem der gesamte Verlauf der Weltgeschichte betrachtet wird.

Diese theozentrische Geschichtsbetrachtung konnte sich nur bilden bei Männern, die in ihrem persönlichen Frömmigkeitsleben Gott erfahren hatten als die alles überragende Macht. Wir hatten oben in erster Linie auf Ez. und Dtjes. hinzuweisen. Ez., der Mann des Gesetzes, kann schließlich — das ist nicht gerade wahrscheinlich, aber doch auch nicht ganz ausgeschlossen — durch theoretische Spekulationen über das Wesen Gottes zu seiner Auffassung gekommen sein. Dagegen ist es sicherlich kein Zufall, daß Dtjes. unter allen Propheten derjenige ist, bei dem die beiden Momente, die in erster Linie dem Juden das Erlebnis der Anbetung vermittelten, die Betrachtung der Wunder der Schöpfung und das Staunen über die Führung seines Volkes in der Geschichte, am häufigsten und kräftigsten betont sind. Dtjes. zeigt uns, wie bei einem ganz Großen in der Religion die flüchtigen Momente der Anbetung eine dauernde Veredelung und Vertiefung der Gedankenwelt zur Folge hatten.

Als wir oben von der Heilseschatologie redeten, konnten wir für das Gebiet der bab. Religion das Bestehen einer solchen theozentrischen Betrachtung der Zukunftsgeschichte nicht nachweisen. Die Augenblicke der Anbetung, die der Bab. sicherlich auch erlebte, haben für seine Frömmigkeit also eine solche dauernde, vertiefende Wirkung nicht gehabt, wie für einen Dtjes.: es waren und blieben flüchtige Augenblicke der inneren Erhebung, der momentanen Loslösung von sich selbst. Waren sie vorüber, so nahm die Sorge um das Wohl des eigenen Ich wieder ihre zentrale Stellung im Innenleben ein.

Es bleibt uns noch übrig, zu untersuchen, inwieweit in unseren beiden Religionen der Stimmungsgehalt der Anbetung durch Versenkung bewußt herbeigeführt worden ist. Das Ergebnis unserer Untersuchung wird — das sei hier sofort vorweg festgestellt — im allgemeinen negativ ausfallen. Die Ansätze zur Mystik sind in beiden Fällen so gering, daß sie für das Gesamtbild der Frömmigkeit nicht ins Gewicht fallen. Hierbei ist zu betonen, daß wir es nur mit eigentlicher mystischer Versenkung zu tun haben, die sich bewußt den Zweck vorgestellt hat, loszukommen vom eigenen Ich und gefühlsmäßig aufzugehen in Gott. Wenn also etwa ein Frommer am Abend vor die Türe seines Hauses tritt und seine Augen zum gestirnten Himmel erhebt, um Gedanken nachzuhängen, wie sie Jes. 40, 26 ausgesprochen sind, so liegt in diesem Falle natürlich eine Art bewußter Versenkung vor. Es müßte aber erst nachgewiesen werden, daß diese in der angegebenen mystischen Absicht unternommen wurde. Ein solcher Vorgang kann für unsere Untersuchung also noch nicht in Betracht kommen.

Ebenso wenig haben wir uns zu beschäftigen mit den mancherlei Psalmen, in denen der eine oder andere Vers eine an die Mystik erinnernde Färbung trägt. Ich denke an Stellen wie etwa Ps. 36, 10; 63, 2—4; 73, 17 (vgl. die Exegese bei Kittel). Alle diese Psalmen haben, wie die Erörterung S. 103 ff. gezeigt hat, Sicherung oder innere Bereicherung des persönlichen Lebens des

Beters im Auge, verfolgen also ein Ziel, das beim Mystiker nicht in vorderster Linie steht, sondern erst auf dem Umweg über die Aufgabe der eigenen Persönlichkeit als ein mit diesem seinem hauptsächlichsten Ziele eigentlich in Widerspruch stehendes Ergebnis erreicht wird. Maßgebend ist immer die Gesamttendenz eines Liedes, nie ein einzelner, dem Zusammenhang entnommener Vers.

Auch ein sich so tief und innig in die Wunder des göttlichen Waltens bewußt versenkendes Lied, wie Ps. 139 eines ist, hat für unsere Erörterung auszuscheiden. Der Verfasser geht aus von einem Satze der Theologie, den er übernommen hat, den er aber in religiös wertvoller Weise auf sein eigenes Leben anwendet:

> Jahve, du erforschest und kennest mich,
> Du weißt um mein Sitzen und mein Aufstehen,
> Du verstehst meine Gedanken von ferne. (V. 1. u. 2.)

Im folgenden denkt der Dichter der Tatsache weiter nach, daß er völlig in Jahves Hand steht und unter keinen Umständen ihm entlaufen kann. Besonders wunderbar erscheint ihm, wie Jahve den Menschen gebildet und sein Geschick zum voraus bestimmt hat[1]). Dies führt ihn zu seinem eigentlichen Thema: Gottes Gedanken sind zu hoch, als daß man sie jemals verstehen könnte (V. 17 f.). An einem konkreten Fall wird dies dem Dichter vor allem klar:

Ach, daß du doch die Gottlosen töten wolltest, o Gott! (V. 19). Ist bis hierher der Gedankengang noch so, daß eine mystische Abzweckung nicht ausgeschlossen erschien, so macht er nun eine ganz charakteristische Wendung, die von allem Mystischen weit abführt:

> Sollte ich nicht hassen, Jahve, die dich hassen,
> Und nicht Ekel empfinden vor denen, die sich wider dich auflehnen?
> Mit vollendetem Hasse hasse ich sie,
> Als Feinde gelten sie mir. (V. 21 f.).

Diese Wendung ist bezeichnend für die at. Religiosität; nicht aufgehen in der Gottheit will der Jude, um durch die Seligkeit der unio mystica hinausgehoben zu werden über die Kümmernisse dieses Lebens, sondern überall da, wo Gott und nicht der Mensch im Mittelpunkt des Empfindens steht, tritt er aktiv Gott zur Seite, um mit ihm und in seiner Kraft den Kampf zu führen gegen alles Gottlose auf Erden. (Vgl. den Uebergang zur Tat in I. Kön. 18, 40).

Am meisten Berührung mit mystischer Frömmigkeit hat das ursprüngliche ekstatische Prophetentum, wie es uns I. Sam. 10, 9—11 und 19, 19—24 entgegentritt. Leider sind die Nachrichten über diese alten Nabi's so dürftig, daß wir auf Vermutungen angewiesen sind. Wir haben aber immerhin den Eindruck, daß die Ekstase bei diesen Männern nicht eine Begleiterscheinung ihrer Frömmigkeit von nebensächlicher Bedeutung gewesen sei, sondern ihre Frömmigkeit selbst. Ekstase aber bedeutete nach der Auffassung der damaligen Zeit die Einwohnung eines göttlichen Geistes in den Menschen, der unter Ausschaltung des eigentlich menschlichen Ichs nun die Herrschaft über den Körper übernimmt[2]). Daß dieser Zustand der Begeisterung willkürlich herbeigeführt wurde, ergibt sich aus I. Sam. 10, 5, wo uns geschildert wird, wie eine Schar von Nabi's unter Musik (und doch wohl auch unter Tanz) in Raserei von der Opferstätte herabkommt (vgl. auch II. Kön. 3, 15). Hier treffen wir also auf einen Frömmigkeitstypus, der ganz bewußt das Aufgeben des eigenen Ichs zugunsten der Gottheit

[1]) Vgl. Uebersetzung von V. 16 und Note K bei Kautsch.

[2]) Vgl. I. Sam. 10, 6; 19, 24; II. Kön. 2, 16 u. Volz „der Geist Gottes" S. 7 Anm. 1 und S. 19 ff.

als Gottesdienst pflegt. Welche Gedanken und Gefühle im einzelnen hiebei mitgespielt haben, ist uns leider nicht bekannt. Interessant ist nun die weitere Entwicklung dieser Bewegung. In der Zeit Ahabs tritt sie uns wieder entgegen. I. Kön. 22 ist von 400 Jahvepropheten die Rede, deren Wesen augenscheinlich nicht prinzipiell verschieden war von dem der Nabi's zu Sauls Zeiten. Und doch besteht ein Unterschied: sie versetzen sich in prophetischen Taumel, aber nicht, um damit eine gottesdienstliche Handlung zu vollführen, sondern um ein Orakel zu geben. Damit ist nicht gesagt, daß die Ekstase als Frömmigkeitsübung im alten Sinne zu Ahabs Zeiten völlig abgekommen gewesen wäre — aber ein Sympton dafür liegt vor, daß die Jahvereligion begonnen hat, die Ekstase innerlich umzugestalten. Die Entwicklung führt in der Richtung, daß aus dem, was Selbstzweck des mystischen Gottesdienstes gewesen war, ein technisches Mittel zum Orakelgeben wurde [1]). Bei Elisa haben wir zum ersten Male die Ekstase nur noch in der neuen Form, als Orakelmittel; nirgends ist uns berichtet, daß sie die Form seines Gottesdienstes gewesen wäre. (Besonders charakteristisch ist II. Kön. 3, 15.) Bei den klassischen Propheten hört dann die selbst herbeigeführte Ekstase überhaupt auf; sie kennen nur noch begeisterte Zustände, die ohne ihr Zutun über sie kommen; was sie selbst an frommen Leistungen vollbringen, besteht, außer dem Gebet, in Taten und Kämpfen für Gott. Die Entwicklung, die das Prophetentum genommen hat, bestätigt also das Ergebnis, das wir bei der Besprechung von Ps. 139 gewonnen hatten: die at. Frömmigkeit ist keine mystische. Selbst da, wo mystische Formen eingedrungen waren, wie bei jenen alten Nabi's, werden diese allmählich umgestaltet. Das jüdische Empfinden dringt auf Selbstbehauptung, der isr. Gottesdienst in seiner höchsten Form ist Wirken für die Gottheit durch die Tat und durch das Leben. Hievon soll im nächsten Abschnitt die Rede sein.

Der Blick, den wir noch auf die bab. Religion zu werfen haben, zeigt uns wenig Bemerkenswertes. Ueber etwaige Ansätze zur Mystik hat Heiler [2]) in aller Kürze das Nötige richtig ausgeführt. Er stellt einerseits fest: „Es weht ein mystischer Hauch in der individuellen Hymnenpoesie der antiken Völker." Für Bab. mag hiebei gedacht sein an die liebevolle Vertiefung der Hymnendichter in den Glanz und die Macht der Götter; alle einzelnen Seiten ihrer Tätigkeit werden einzeln aufgezählt und gerne wird davon gesprochen, wie der Mensch in seinem äußeren und inneren Leben von ihnen abhängig ist. (Vgl. z. B. J. I. S. 433 = Zimmern, AO. XIII I S. 23 Z. 19 ff.) [3]).

Andererseits erkennt Heiler [2]): „Gleichwohl kann hier nur von einem Ansatz zur Mystik gesprochen werden. Es fehlt in diesen Hymnen die der mystischen Frömmigkeit wesentliche negative Wertung von Welt und Leben; der kräftige, gesunde Eudämonismus, der sich mit der Naturbegeisterung verbindet, ist mit reiner Mystik unvereinbar". Wir haben also bis hierher ähnliche Verhältnisse wie in den at. Psalmen. Das Streben geht nicht auf Loslösung vom Ich, sondern auf Selbstbehauptung.

Dagegen fehlt in der bab. Religion die charakteristische Wendung zur Tat, die wir in Israel als die höchste Form des Gottesdienstes feststellen konnten,

---

[1]) Daß diese Umbildung sich nicht unvorbereitet vollzogen hat, zeigt, falls die Schilderung auch in Einzelheiten dem historischen Tatbestand entspricht, I. Sam. 28, 6, wo aber bezeichnenderweise die Propheten erst an dritter Stelle genannt sind.

[2]) Gebet S. 189.

[3]) Vgl. überhaupt vor allem die Samaš-Hymnen bei J. I. S. 427 ff.

und damit natürlich auch eine Parallele zu der Entwicklung des isr. Prophetentums.

Im Unterschied vom AT. ist jedoch der bab. Religion eigen gewesen die Schätzung des Qedeschenwesens. Daß es in Israel auch am Tempel in Jerusalem heimisch war, ist bekannt (I. Kön. 15, 12; 22, 47; II. Kön. 23, 7; Hos. 4, 14). Es kann aber kein Zweifel darüber herrschen, daß die at. Schriften auf dem Standpunkt stehen, daß das Qedeschenwesen eine Einrichtung sei, die als mit dem Jahvekult unvereinbar bekämpft werden müsse[1]). Aus der Zeit nach dem Exil hören wir denn auch tatsächlich nichts mehr von ihm. In Babylon ist es nie eigentlich bekämpft worden; im Cod. Ham. wird es als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt und so geregelt, daß die schlimmsten Auswüchse beseitigt wurden (Rs. II 36 ff.).

Diese uns Heutigen fremdartig anmutende Form der Gottesverehrung hat eine mystische Wurzel. Augenscheinlich war der Gedanke der, daß man eine Vereinigung erstrebte mit der Gottheit als der zeugenden, lebenspendenden Macht. In der Praxis mag es freilich durchweg so gewesen sein, daß das religiöse Moment völlig zurücktrat hinter dem sinnlichen. An kaum einem anderen Punkte läßt sich die Verschiedenartigkeit der Religionsentwicklung in Bab. und im AT. so deutlich aufzeigen: dort ein völliges Stehenbleiben auf einer in jeder Hinsicht minderwertigen, primitiven Entwicklungsstufe, hier ein Weiterschreiten zu Höherem, zu der durchweg sittlich bedingten Tatreligion.

2. Das Wirken für die Gottheit.

Daß wahrer Gottesdienst nicht in einzelnen kultischen Handlungen und Gebeten sich erschöpfe, so daß das ganze übrige Leben frei bliebe für die eigenen Zwecke des Menschen, sondern daß wahrer Gottesdienst heiße, sich Gottes Ziel zum eigenen Ziel zu machen und seine ganze Zeit und seine ganze Kraft in den Dienst des einmal erkannten göttlichen Zieles zu stellen, das ist ein Standpunkt, zu dem sich die bab. Religion nie aufzuschwingen vermochte. Zwar haben wir keine Nachrichten, die uns ein Urteil darüber erlaubten, aus welchen Motiven heraus ein bab. Priester seinen Dienst versah: ob er ihn nur als Erwerbsquelle betrachtete, ihn eben deshalb ausübte, weil er in den priesterlichen Stand hineingeboren war, oder aber ob es in der Priesterschaft Persönlichkeiten gab, die sich als Boten ihres Gottes an die Welt fühlten und nichts Höheres kannten, als Gottes Botschaft auszurichten. Immerhin muß gesagt werden, daß solche prophetischen Persönlichkeiten meist nicht aus den beamteten kultischen Kreisen hervorzugehen pflegen. Die ganz großen Diener der Gottheit sind meistens Laien gewesen; den Priestern fällt es zu schwer, das kultische Denken zu lassen: Ez. ist ein deutliches Beispiel hiefür.

Von führenden religiösen Persönlichkeiten ist uns gar nichts überliefert aus Bab.; schon oben, als wir von der menschlichen Persönlichkeit als göttliches Offenbarungsmittel redeten, mußten wir diese Tatsache feststellen. Wir können für diesen ganzen Abschnitt also von der bab. Religion absehen und uns auf das AT. beschränken.

Die at. Priesterschaft war weithin sicherlich nicht besser und nicht schlechter

[1]) Der Umstand, daß in Gen. 38, 15 ff. kein Wort des Tadels gegen die „Geweihte" sich findet, bildet keine Gegeninstanz. Juda glaubte, eine kanaanitische Qedesche, nicht eine im Jahvekult stehende, vor sich zu haben. Ein Billigung des Qedeschenwesens im Jahvedienst liegt also auf keinen Fall vor.

als jede andere auch. Sie ist sich im Laufe ihrer jahrhundertelangen Geschichte nicht gleichgeblieben. Es gab Zeiten, in denen der allgemeine sittliche und religiöse Stand ein recht tiefer gewesen sein muß; Hos. 4, 4—14 und Mal. 1, 6 – 2, 9 sind eindrucksvolle Zeugnisse aus zwei ganz verschiedenen Zeitperioden hiefür. Aber der Umstand, daß in den Kreisen der jerusalemischen Priesterschaft vor dem Exil ein Buch wie das Dt. entstehen konnte[1]), zeigt doch auch unwiderleglich, daß es zu Zeiten in ihr auch Persönlichkeiten gegeben haben muß, die sich ihrer Verantwortung voll bewußt waren.

Beachtenswert ist nun aber, daß es im AT. Stellen gibt, an denen sich die Erkenntnis ganz klar und deutlich ausgesprochen findet, daß sich der Priesterberuf nicht erschöpfe in richtigem Vollzug der eigentlich priesterlichen Geschäfte. Am deutlichsten redet Hosea (4, 13 – 14). Er rügt es, daß die Töchter Israels huren und die jungen Weiber Ehebrecherinnen werden. Er fährt fort:

> An euren Töchtern will ich's nicht strafen, daß sie huren,
> Noch an euren jungen Weibern, daß sie die Ehe brechen.
> Denn sie selbst (die Priester) gehen mit den Huren abseits
> Und bringen zusammen mit den geweihten Dirnen Schlachtopfer dar,
> So daß das einsichtslose Volk zu Fall kommt (vgl Mal. 2, 8).

Diesen Worten liegt deutlich die Anschauung zugrunde, daß der Priesterstand verantwortlich ist für die Sittlichkeit im Volke. Und zwar so, daß das Gefühl solcher Verantwortlichkeit sich nicht nur äußern soll in der Erteilung richtiger Lehre und im Fällen richtiger juristischer Entscheidungen, sondern so, daß er mit seiner ganzen Lebensführung das Vorbild abgeben soll, nach dem sich die Gemeinde zu richten hat. Tut er das nicht, und sinkt infolgedessen der sittlich religiöse Stand der Gemeinde, so trägt nicht diese die Schuld, sondern die Priester. Sie trifft daher auch die göttliche Strafe.

In solchen Gedankengängen liegt enthalten, daß der Gottesdienst des Priesters eine Weihe des gesamten Lebens an Jahve darstellt. Neben dem anständigen Verhalten in geschlechtlicher Beziehung verlangt Hosea von den Priestern noch Treue, Liebe und Gotteserkenntnis (4, 1)[2]), lauter Eigenschaften, die sich ständig im täglichen Leben bewähren müssen. Es gibt in einem rechten Priesterdasein also keinen Augenblick, der frei wäre von Verpflichtungen des Priesteramtes.

Derselbe Gedanke, daß der Priester ganz Jahve geweiht sein müsse, ist auch ausgedrückt in der Forderung, daß er keinen Grundbesitz haben dürfe. Mag die historische Entwicklung gewesen sein, welche sie will, mag also auch etwa die eigentliche Wurzel der Forderung darin zu suchen sein, daß ursprünglich „ein großer Teil der Leviten, d. h. der Priesterschaft Israels, aus versprengten Elementen der israelitischen und halbisraelitischen Stämme des äußersten Südens hervorgegangen wäre, die sich auf diese Weise in der Fremde einen Lebensunterhalt gewannen"[3]), so viel ist sicher, daß dieser Verzicht auf eigenen Grundbesitz als ein wirklicher Verzicht, als ein Opfer empfunden wurde, das der großen Sache der Amtsaufgabe gebracht wurde (Dt. 33, 9 f.). Denn der Grundbesitz war der entscheidende Faktor, der für die Stellung des freien Mannes innerhalb der Volksgemeinde ausschlaggebend war[4]). Auch hier hat es, wie so oft in der Geschichte, der menschliche Egoismus verstanden, das, was ein Nachteil schien, zum Vorteil

---

[1]) Diese These des näheren zu begründen, ist mir an dieser Stelle natürlich nicht möglich. Ich verweise auf Puukko, das Deuteronomium.

[2]) Diese Forderungen sind nicht ausdrücklich an die Priester gerichtet, gelten ihnen aber selbstverständlich auch.

[3]) Eduard Meyer, Entstehung des Judentums, S. 183 Anm. 1.

[4]) Ed. Meyer, a. a. O., S. 182 f.

umzugestalten. Die Stellung im Volksganzen und die Einkünfte, die der Priesterkodex den Priestern und Leviten auf Grund ihrer Besitzlosigkeit zuweist, sind eine reiche Entschädigung für alles, was sie etwa entbehren mußten.

Aber mag auch zu allen Zeiten zwischen dem Ideal und dem wirklichen Zustand der Priesterschaft ein bald größerer, bald kleinerer Abstand bestanden haben, es bleibt doch bemerkenswert, daß ein solches Ideal überhaupt aufgestellt wurde. Dies zeigt, daß es in Israel Kreise gab, die sich ihre Gedanken darüber machten, was es denn heiße, Jahves Diener zu sein, und die diese Frage in echt religiösem Sinne beantworteten.

Wichtiger aber als solche, doch nie ganz verwirklichten Ideale sind für unsere Untersuchung die Männer, die es nun wirklich unternommen haben, ein Leben des Gottesdienstes zu führen. Das instruktivste Beispiel ist, wie schon so manchesmal, auch in diesem Falle, Jeremia. Er ist ein Mann, dem es ein innerliches Bedürfnis ist, Jahve mit der Tat und — dürfen wir hinzufügen — wenn es sein muß, auch durch persönliches Leiden zu dienen. Er ist also eine Persönlichkeit, die in hohem Maße die Forderung erfüllt, die Hosea seiner Zeit an den Priesterstand gerichtet hatte.

Das eigentümliche hiebei ist, daß sich Jeremia diese aktive, das ganze Leben in Anspruch nehmende Form des Gottesdienstes nicht selbst gewählt hat. Er erzählt uns selbst, daß er sich anfangs dem göttlichen Auftrage zu entziehen gesucht habe (1, 6); aber Jahve hatte ihn gezwungen (1, 7; 20, 7) und hielt ihn seither mit unnachgiebiger Hand fest, so daß er nicht mehr loskommen konnte. Eben das ist das Charakteristische an dem Wirken der at. Propheten, daß sie deutlich unter einer fremden, ihnen übergeordneten Macht zu stehen meinen. Nicht sie setzen sich das Ziel, es wird ihnen gesetzt; ihr eigenes Wohl und Wehe spielt überhaupt keine Rolle mehr, sie fühlen sich restlos verpflichtet zum Dienste eines höheren Herrn. Es ist eine eigenartige Mischung von Aktivität und Passivität in ihrem Wesen. Gott gegenüber sind sie völlig passiv, sie sind willenlose Werkzeuge in Gottes Hand, selbst in den alltäglichsten Lebensbeziehungen gehorchen sie nur der göttlichen Weisung (Jer. 16, 1 f., 5 f., 8 f.), und versuchen sie es einmal, diese Passivität zu durchbrechen und sich ihren Weg selbst zu bahnen, so ist die Folge dieses Unterfangens eine innere Katastrophe (Jer. 20, 9). Aber andererseits, die Form, in der sie den ihnen aufgetragenen Dienst tun, ist allerhöchste Aktivität. Niemand hat so viel gearbeitet für Gott wie diese Männer. Kurz und treffend bezeichnet das AT. diese aktive Seite ihres Berufs mit dem Ausdruck קִנֵּא לַיהוה, Eifern für Jahve[1]).

Die passive Seite des Berufs hat zur Folge, daß dieser zu Zeiten wie eine Last auf dem Propheten liegt. Jeremia bricht unter ihm beinahe zusammen und sucht sich einigemale von ihm freizumachen (15, 18 f.; 20, 7 ff.); und wie schwer Ezechiel hin und wieder an seinem Beruf getragen haben muß, zeigt z. B. eine Szene wie Ez. 4, 9 ff.[2]). Aber aufs Ganze gesehen haben wir nicht den Eindruck, als ob diese Männer widerwillige Werkzeuge in der Hand Jahves gewesen wären. Die inneren Schwierigkeiten werden überwunden. Es ist ihnen ein Bedürfnis, Jahve zu dienen. Als Jeremia versuchte, Jahve den Dienst aufzukündigen, stellt ihm dieser, für den Fall, daß er wieder zurückkehre, als Belohnung in Aussicht: „Du darfst wieder wie mein Mund sein" (15, 19). Dieses Versprechen hat nur

[1]) I. Kön. 19, 10, 14, vgl. Num. 25, 11—13; II. Kön. 10, 16; Ps. 119, 139; 69, 10.
[2]) Vgl. auch die Redewendungen: Die Hand Jahves kam über mich (z. B. 3, 22) und: Die Hand Jahves lastete schwer auf mir (3, 14).

dann einen Sinn, wenn Jeremia damit ein Gut angeboten wurde, das ihm als ein wertvolles erschien. Wir können diese Seite seines Berufsempfindens also ausdrücken mit den Worten des 40. Psalms (V. 9):

Deinen Willen zu tun, mein Gott, ist mir eine Lust.

Und wie Jeremia, so empfinden alle anderen Propheten. Sie alle haben ein sie zum Wirken zwingendes Berufsbewußtsein, sie haben das Gefühl eines Auftrags, der sie an Gott kettet. Einem Jesaia muß es schon vor dem Berufungserlebnis als etwas erstrebenswertes erschienen sein, in Gottes Dienste zu stehen, sonst hätte er nicht so rasch und ohne sich zu besinnen dem göttlichen Rufe Folge leisten können (6, 8). Bei Ezechiel nimmt das Bewußtsein, Jahves Beauftragter zu sein, insofern eigentümliche Formen an, als er sich für jeden einzelnen seiner in seiner Umgebung befindlichen Volksgenossen persönlich verantwortlich weiß. Er fühlt sich zum Wächter bestimmt für das Haus Israel. Gerät einer seiner Mitverbannten auf Abwege, ohne daß der Prophet ihn warnt, so wird jener infolge seiner Verfehlung sterben, sein Blut jedoch wird Jahve von des Propheten Hand fordern (3, 16 ff.; 33, 1 ff.). Auch das ist eine Aufgabe, die den Menschen in jedem einzelnen Augenblick seines Lebens mit Beschlag belegt. Er kann nie sich selber leben, denn er weiß nie, wann er in seines Gottes Auftrag in Tätigkeit zu treten hat.

Die Gestalten der sogenannten schriftstellernden Propheten sind uns deshalb besonders wichtig als Kronzeugen für jene Auffassung vom Gottesdienst, die das ganze Leben in den Dienst Gottes gestellt wissen möchte, weil wir von ihnen unbedingt zuverlässige Selbstzeugnisse besitzen. Es hat aber sicherlich noch andere Persönlichkeiten in Israel gegeben, die für uns historisch zwar nicht so sicher faßbar sind, über die wir deshalb auch keine so bestimmten Aussagen zu machen vermögen, bei denen jedoch, neben der erhaltenen Ueberlieferung, vor allem die religionsgeschichtlichen Wirkungen, die von ihnen ausgingen, darauf schließen lassen, daß auch bei ihnen das tätige Eintreten für Jahves Sache einem Herzensbedürfnis entsprang. Ich denke in erster Linie an Männer wie Mose, Samuel und Elia; auch daß einen Salomo bei seinem Tempelbau und einen Josia bei der Durchführung der deuteronomischen Reform echt religiöse Motive leiteten, kann kaum bezweifelt werden.

Das im vorhergehenden Ausgeführte ist noch zu erläutern durch einige Einzelbeobachtungen. Die hier angedeutete aktive Form des Gottesdienstes durch tätiges Eintreten für die Ziele der Gottheit berührt sich in ihren Motiven mit dem oben skizzierten theozentrischen Standpunkt in der Heilseschatologie. In ihr handelte es sich darum, daß der Zustand der Welt als mit der Ehre und der sittlich verstandenen Heiligkeit Jahves als unvereinbar betrachtet und deshalb sein Einschreiten erwartet wurde. Jahve war es sich selbst schuldig, sein Reich aufzurichten. In der Eschatologie jedoch erhob Jahve den Anspruch, sein Werk ganz allein, ohne jede menschliche Mithilfe zu tun; der Mensch hatte nur geduldig zu warten, bis Jahve den rechten Zeitpunkt für gekommen erachtete[1]). Auch der Prophet ist durchdrungen von der Erkenntnis, daß der Zustand nicht nur des eigenen Volkes, sondern der ganzen Welt[2]), Jahves Forderungen nicht entspreche. Er vertagt die Entscheidung aber nicht einfach auf die Zukunft. Er fühlt sich beauftragt, selbst tätig mit einzugreifen und den Versuch zu machen, jetzt in seiner

[1]) Vgl. Sach. 4, 6b und Hab. 2, 3.

[2]) Vgl. die Weissagungen gegen die fremden Völker bei den einzelnen Propheten.

Gegenwart eine Besserung anzustreben. Sind seine Versuche erfolglos, dann wird Jahve selbst handeln und das Gericht an seinem und den andern Völkern vollziehen. Denn das Gericht selbst herbeizuführen, ist der Prophet nicht befugt. Das verbietet ihm außerdem die Liebe zu seinem Volke (Jer. 15, 11; 17, 16). Höchstens heidnischen Völkern gegenüber tritt der Prophet mit vollem Bewußtsein als Unheilbringer auf (Jer. 51, 59 – 64).

Sein Sendungsbewußtsein fließt ihm aus mehreren Quellen. Einmal dem lebendigen Eindruck von der überhandnehmenden Sündhaftigkeit des Volkes und der Welt, die einen Warner nötig macht, und dann dem Berufungserlebnis, das dem Propheten die Gewißheit gibt, daß gerade er dieser Warner sein soll. Das erste dieser beiden Momente läßt den engen Zusammenhang erkennen, in dem in der prophetischen Religiosität Religion und Sittlichkeit miteinander stehen. Richtige Sittlichkeit führt immer zur Tat, nicht nur in der Befolgung des sittlichen Gesetzes, sondern auch in der Bekämpfung alles Widersittlichen. Somit ist es nicht verwunderlich, daß gerade in der Religion des AT., der einzigen, ihrem innersten Wesen nach sittlichen Religion des orientalischen Altertums, die höchste Form des Gottesdienstes in tätigem Eintreten für die göttlichen Forderungen besteht. Das andere Moment, das sich auf das Berufungserlebnis gründet, enthält den Faktor des Gehorsams gegen den göttlichen Willen. Daß der Prophet seines Gottes Weisung ausführt, ist eine Tat des Gehorsams. Daß er zu diesem verpflichtet ist, steht ihm fest; er zweifelt nicht daran, daß sich vor Jahves überragender Größe alles beugen muß, auch er selbst. Dafür, daß dieser Gehorsam kein blinder, widerwilliger sei, sondern daß ihm ein selbständiger Drang zum Wirken für Jahve entspreche, sorgt eben die Verbindung mit der sittlichen Erkenntnis, der Erkenntnis, daß ein solches Prophetenamt angesichts des Zustandes des Volkes bitter nötig ist.

Neben den beiden Faktoren der sittlichen Erkenntnis und des Gehorsams gegen den göttlichen Willen ist noch auf das religiöse Wertgefühl hinzuweisen, von dem oben S. 103 ff. die Rede war. Es war bei den Propheten ganz besonders stark ausgebildet, hatten sie doch das Bewußtsein, einen ganz besonderen Auftrag Jahves ihr eigen zu nennen. Das zeigt besser als einzelne Zitate aus einzelnen Reden ihr unbedingte Autorität heischendes Auftreten vor Königen und Priestern; man denke an Nathan vor David (II. Sam. 12), Elia vor Ahab (I. Kön. 21), Amos vor Amazja (Am. 7, 10 – 17), Jesaia vor Ahas (Jes. 7) oder Jeremia vor Zedekia (Jer. 38, 14 ff.); das zeigt vor allem auch das ausgeprägte Bewußtsein, mehr zu sein als die berufsmäßigen Nebi'im (Am. 7, 14 f.; Mi. 3, 5 – 8; Jer. 23, 9 ff.; 28). Eine Trennung von Jahve hätte für sie also noch in ganz anderer Weise als bei sonstigen Frommen eine Erschütterung des Selbstgefühls bedeutet.

Aber all dies erklärt das Geheimnis des prophetischen Berufsbewußtseins noch nicht. Denn das Eigentümliche ist nun eben das, daß keiner von diesen Propheten deshalb Prophet war, weil er durch sein Amt hinausgehoben wurde über seine Volksgenossen. Die Propheten schritten über das egozentrische Wertgefühl hinaus, es machte für sie in noch ganz anderem Sinne als für die frommen Psalmendichter, für die das Ich im Mittelpunkt des Interesses verblieb, Gott zum höchsten Wert, es band sie fest an Gott, denn das, was sie waren, konnten sie nicht ohne ihn sein. Aber hieraus zogen sie nun nicht die Konsequenz: also ist Gott dazu da, mir meinen Wert zu garantieren, sondern die: ich bin dazu da, für Gott zu wirken. Dieses Bewußtsein war mehr als bloßer Gehorsam, es war das Erlebnis des überragenden Wertes, hinter den die eigene Person zurückzutreten hat.

Hier liegt das tiefste Geheimnis der prophetischen, ja der at. Religion überhaupt: Gott wird erlebt als eine aktiv den Menschen ergreifende Macht, die ihn aus seinen seitherigen Lebensgleisen herauswirft, ihn vor Aufgaben stellt, die er nur unter Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit zu lösen vermag, ja, die ihn in Leiden und Not bringt, und die doch den Charakter des höchsten Wertes für ihn trägt. Und indem wir diese Form des religiösen Erlebens aufzeigen, stoßen wir damit zugleich auf den letzten und tiefsten Unterschied zwischen der isr. und der bab. Religion.

Wir hatten auf solche Unterschiede seither schon immer wieder hinzuweisen. Der einschneidendste, den wir immer wieder zu betonen hatten, zeigte sich in der Durchlöcherung des Abhängigkeitsgefühls durch Orakelwesen, Beschwörungspraxis und Dämonenglaube auf bab. Seite. Wir haben uns seither mit der Erwähnung dieser drei Momente begnügt, waren uns aber dabei dessen bewußt gewesen, daß die letzten Gründe dieses verschiedenen psychologischen Verhaltens damit noch nicht aufgezeigt waren. Sie liegen uns jetzt vor. Der at. Prophet erlebte die Abhängigkeit seiner Person von der Gottheit mit solcher Urgewalt, daß für ihn die Möglichkeit gar nicht mehr bestand, diese anders als schlechthinig sich zu denken. Der Bab. erlebte Gott nie als den schlechthin Ueberlegenen; augenscheinlich fehlte seinem Gotteserlebnis die Intensität, die es ausschließt, daß der Mensch neben der Gottheit seinen Eigenwert behalte. Der Bab. betrachtete die Gottheit in letzter Linie doch immer als seine Dienerin.

Diese Verschiedenartigkeit des Gotteserlebnisses erklärt auch den anderen, aus dem ersten sich ergebenden Punkt, in dem die beiden Religionen auseinandergingen. Der Bab. kannte kein einheitlich, folgerichtig gerechtes Handeln seiner Gottheit; ihr Walten zerfiel ihm in lauter unter sich nicht notwendig zusammenhängende Einzelakte. Daher trug es stets launenhaften Charakter und ein richtiges Gottvertrauen vermochte sich nicht zu entwickeln. Die Propheten erlebten Gottes Handeln ihrem Volke gegenüber in einer oft ans Grauenhafte erinnernden Konsequenz und hatten dabei doch die auf unmittelbare Anschauung gegründete Ueberzeugung, daß dieser Wille ein gerechter sei. Und daß sich auf dieses Gotteserlebnis das Erlebnis des Vertrauens gründete, dazu gab schließlich die Veranlassung der Umstand, daß sie Gott erfuhren als den höchsten Wert ihres Lebens. Ohne ihn waren sie nichts, mit ihm hatten sie Riesenkräfte.

Aus alledem ergibt sich, daß die Verschiedenheit der beiden Religionen in letzter Linie nicht eine solche des Gottesbegriffs, sondern des Gotteserlebnisses ist.

Es waren freilich nur wenige Männer, die in der at. Religionsgeschichte das für diese charakteristische Gotteserlebnis in seiner Tiefe und Intensität primär erlebten. Und auch die, die es erlebten, erlebten es nicht jeder in seinem ganzen Umfang. Wenn wir von den Höhepunkten der at. Religion sprachen, konnten wir unsere Beispiele nie alle e i n e m Prophetenleben entnehmen. Der eine dieser Gottesmänner repräsentierte mehr diesen, der andere mehr jenen Zug des Gesamtkomplexes der at. Religion. Aber keiner von ihnen behielt die ihm geschenkte Erleuchtung für sich. Was sie erfuhren, das sprachen sie in der Oeffentlichkeit aus, warben für ihre Religionsform mit unerhörter Kraft und drückten so der gesamten at. Religion den Stempel ihres Geistes auf.

Mit der Aufzeigung dieser letzten, im innersten Erleben wurzelnden Verschiedenheit zwischen den beiden uns beschäftigenden Religionen ist unsere Aufgabe erschöpft. Weiter zu fragen nach den Gründen dieses Erlebnisgegensatzes liegt außerhalb der Kompetenz des Historikers. Dieser hat sich mit der Konstatierung

der psychologischen Tatsachen zu begnügen, ihre metaphysische Ableitung und Deutung ist nicht seine Sache.

Aber soviel darf doch hervorgehoben werden, daß es nach dem im Vorausgehenden Ausgeführten nicht verwunderlich erscheinen kann, daß die bab. Religion vergangen ist, die at. Religion jedoch der Mutterboden des Christentums wurde und durch dieses und in ihm lebensspendend weiterwirkt bis auf die Gegenwart. Denn im at. Gotteserlebnis tritt die Gottheit dem Menschen entgegen als die Macht, die sie ihrem Wesen nach sein muß: schlechthinigen Dienst verlangend, Selbstzweck, nicht Mittel für menschliche Zwecke. Jahve ergreift den Menschen im innersten Wesen seiner Persönlichkeit und offenbart ihm eben dadurch das Wesen der Gottheit in eigenartiger Kraft und Deutlichkeit; in Babylonien ergreift die Gottheit den Menschen nie ganz, darum bleibt ihm ihr Wesen verschlossen.

A. Bertholet

Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode.

Mit 2 Abbildungen im Text und einer Tafel.

Zweite, gänzlich umgearbeitete und erweiterte Auflage.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 16.)

8. 1914. Grundzahl 0,8.

Deuteronomium.

(Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, Abt. V.)

Lex. 8. 1899. Grundzahl 2,5; geb. 4,5.

P. Volz

Mose.

Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion.

8. 1907. Grundzahl 3.

Der Geist Gottes

und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum.

Groß 8. 1910. Grundzahl 6.

Der Prophet Jeremia.

2. Auflage. 8. 1921. Grundzahl 1,2.

Die Verkaufspreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des Deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist.

Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken.



